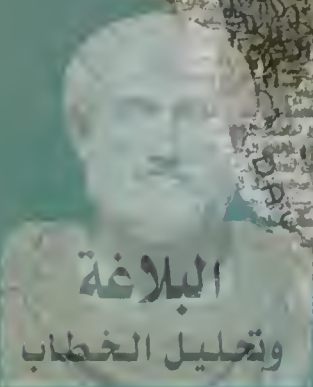


محمّد قراش

خذ الكتاب مصوراً



الخطباء القسريين
واشكالها في القراءة الحديثة

أريّة

الخطاب القرآني
وإشكاليات القراءة الحداثية
دراسة تحليلية نقدية

د. محمد قراش

الخطاب القرآني

وإشكاليات القراءة الحداثية

دراسة تحليلية نقدية



للنشر والتوزيع

2018

الكتاب : الخطاب القرآني

واشكاليات القراءة الحداثية

دراسة تحليلية نقدية

تأليف : د. محمد قراش

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 0122/3529628

8 ش البطل أ - عبد العزيز - عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueyapublishing@gmail.com

فاكس : + (202) 25754123

هاتف : + (202) 23953150

الإخراج الداخلي : حسين جبيل

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى : 2018

رقم الإيداع : 2017/23429

الترقيم الدولي : 978-977-499-272-8

الإهداء

إلى روحك أماء، الحاجة بت الحدي: هَدَّني فقدك.. آه من ظلمة الحزن..
إلى روحك والدي صالح: ها أنا أستذكر ريمًا من حنانك وقد صرت وحيدًا..
إلى أسرتي: بقية الأحبة ومعقد الأمل..
زوجتي فائزة، أختي سعاد..
أبنائي: حدية، صالح، كوثر، أشرف، رياض، فيروز
ها أنا أحيا من أجلكم وبكم.. لعلني أن آتيكم منها بقبس..
إليكم جميعًا أرفع إهدائي وفاءً وأملًا وحبًا

محمد

مقدمة

شكّل القرآن الكريم نصًّا تأسيسيًا في الثقافة العربية الإسلامية ليس فقط باعتباره نص الإسلام الأول ومرجع الاعتقاد والتشريع فيه، ولكن باعتباره أيضًا المحور الذي دارت عليه في نشأتها وتطورها نقول معرفية متعددة في التراث العربي الإسلامي كاللغة والبلاغة والتصوف والتفسير.

وإذا ما بحثنا بصورة أولية عن النظام الذي حكم شروط التعامل مع النص القرآني في التراث العربي ضمن كل حقوله المعرفية، بما فيها الفلسفة، أمكن تعيين جملة من المسلّمات الاعتقادية المتكاملة، أولها حقيقة القرآن كوحي إلهي. وهذه القاعدة التأسيسية تنشأ عنها باقي القواعد المتلازمة التي شكّلت الإطار المعرفي لكل الممارسات العلمية والفكرية التي واجهت القرآن، إنها قواعد الإعجاز، ثبات المعنى وبقينته، ارتباط الدلالة القرآنية بالقصد الإلهي، هذه المفردات التأويلية تشكّل الماهية التي يقدمها القرآن عن نفسه. إن نظام القراءة الذي حكم كل النشاط التأويلي والعلمي في مواجهة النص القرآني ظل يستند في العمق إلى جملة الحقائق التي يقدمها القرآن عن نفسه.

على أن المواجهة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية في بداية عصر النهضة أتاحت فيما أتاحت منظورًا مغايرًا في استقبال الخطاب القرآني. لقد وقع التعارض تائمًا بين الرؤية التراثية لطبيعة النص ووظيفته وبين المنظور الفيلولوجي التاريخي

الذي اقترن بأعمال الاستشراق وشكّل مقدمة التدخل الثقافي الغربي لإعادة النظر في مناهج قراءة التراث العربي الإسلامي. وإذا كان ضغط المواجهة مع الغرب بهيمته السياسية وتأثيره الثقافي يفرز موقفاً مزدوجاً شديد التعقيد والحساسية بالنسبة إلى الشروط الثقافية والاجتماعية في المجتمعات العربية، فقد فرض على الثقافة العربية أن تبحث عن تجديد ذاتها بمنظور ثقافة الأجنبي الذي تشتبك معه في معركة التحرير السياسي والاجتماعي، وهذا التناقض الذي رسم انطلاقة التحديث العربي هو ما أفرز في النهاية مجمل أعراض الخلل والتردد والإخفاق في مشروع النهضة العربية.

إن مشروعاً هو الأوسع مجالاً والأشد خطراً يؤسسه الباحث والمفكر الجزائري محمد أركون على مدى عقود من القرن الماضي، ينخرط بأحد مستوياته في مهمة إعادة تأسيس المنهج في قراءة الخطاب القرآني تأسيساً يسعى إلى وضع القرآن ضمن اشتراطات التلقي النقدية والعلمية الحديثة. إنه الهدف ذو الأبعاد العلمية والثقافية الذي يستثمر الباحث في سبيل تحقيقه مداخل منهجية متعددة تركز على المنطلق اللساني الحديث والرؤية التاريخية، فضلاً عن معطيات الحفر الأنثروبولوجي والاجتماعي.

يكتسب مشروع أركون - إذ يُطرح موضوعاً للدراسة العلمية - أهميته من نواحٍ متعددة: أولاً مركزية المجال المعرفي الذي يشتغل على تحليله وقراءته: الخطاب القرآني بما يمتلك في الثقافة العربية الإسلامية من تأسيس وفاعلية تكوينية مستمرة، ما زالت تحسم الموقف في كل مواجهة تنشأ حول القضايا الكبرى التي تطرحها إشكالية التحديث النقدي والعلمي والمعرفي في الثقافة العربية المعاصرة.

انكشف أمام المنظور التحديثي - وأركون أحد أعلامه بلا شك - أنه من الصعب إنجاز أي من رهانات تحديث العقل والخطاب دون إجراء تغيير جذري في الأساس المنهجي المعرفي لقراءة النص الديني. ومن ثم تبرز الناحية الثانية لأهمية المشروع، وهي تتعلق بحدثة المنهج المطبق، المغاير بصورة كلية لنظام التأويل الذي احتضن الخطاب القرآني خلال عهود التراث المتتالية. إنه المنهج الذي يعيد بصورة حاسمة أشكّلة المفاهيم واليقينيات الدينية عن القرآن.

ومن زاوية أخرى فإن مشروع أركون يكتسب أهميته الاستثنائية من حالة «التمنع العلمي» الذي يستقل به والمنبثق من ذلك الحذر المحيط به إزاء تناول الأكاديمي بسبب كل من العوامل المعقدة التي تشكّله في موضوعه ولغته ومنهجه وجرأته غير المسبوقة. إنه يقف في التخوم القصوى على خطوط النار الفعلية حيث يتواجه الاعتقاد الديني مع اشتراطات المنهج في البحث والتجرد والموضوعية.

إنها الجوانب التي تتضافر لبناء الموقف الإشكالي الذي اعتزم هذا البحث مقاربته: كيف يعيد المشروع النقدي لأركون استقبال الخطاب القرآني وصياغة مفهومه وإرساء المنهج لقراءته؟ مشكّلاً بذلك منعطفاً يواجه على نحو جذري الرسوخ التاريخي والاعتقادي لقداسة النص والمشروعية الثقافية والتاريخية للمنهاجية التراثية التي احتضنت تلقيه وتأسست في ظل مفاهيمه المباشرة.

إن الإشكال ليمتد هنا ليطال في مستوى التحليل الثقافي الأبعاد الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية، التي لا يمكن أن تنفك عن أي ممارسة تحليلية تأويلية

نقدية تواجه النص الديني الذي لا يني أركون نفسه عن تذكيرنا بأنه النص الذي شكّل - وفي مرحلة التأسيس - أطر الثقافة العربية الإسلامية، وظل يغذي أواصرها ويثبت أركانها طوال عهودها المتوالية حتى العصر الحديث. فهل تريد المقاربة النقدية الجديدة إعادة قراءة النص وصولاً إلى تغيير الأطر الموروثة للثقافة العربية - ثقافة النص؟

إن أبعاد الموقف الإشكالي في صورتها الأولية سمحت بتحديد عنوان يركب طرفي

معادلته: الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية

دراسة تحليلية نقدية

إن المقدمات السابقة عن مسار القراءة النقدية للخطاب القرآني، خاصة في مستواها الأركيولوجي لدى أركون، تحتم السير في منحى الدراسة التحليلية النقدية، التي تجتهد في إجراء تبصّر حثيث بأصول الإشكال ومنطلقاته العميقة، متسلحة بالمتابعة النقدية لكل الممارسات التي تخفيها القراءة في تشابكها مع مقاصد الذات ومقاصد النص واشتراطات الواقع.

إن المنهج الذي يختار أن يكون تحليليًا نقديًا يفتح بكل تبصّر على آليات الاشتغال على النص في مستوياتها اللسانية والسيمائية، وعلى الأبعاد المعقدة التي يطرحها منظور التلقي حيث أمكن إجراء تفحص جدي لاشتراطات القارئ الضمني المتحكممة بتوجهات الباحث، سواء في تشكّل آليات الخطاب أم في محددات النظر للظاهرة الدينية وخطاب الوحي، وفي المنحى نفسه أسعفتنا النظرية النقدية التواصلية لمنظور هابرماس في تفهّم أعمق لاشتراطات التواصل التفاعلي التي أطّرت أبعاد الموقف النقدي للباحث بالنظر إليه كحدث تواصلية سواء في جانبها الإيجابي أم في جانبها المشوه، خاصة في علاقته بأوضاع تواصلية متعارضة.

لا بد أن نؤكد أن الدراسة ضمن موقفها المنهجي نظرت إلى الخطاب كإستراتيجية تحكّم وسيطرة مستفيدة من وجهة النظر التي أرساها فوكو في نظام

الخطاب، وأخذت في الآن نفسه بمنحى فلسفي للغة يتأطر بمنظور باختين حيث تتحدد العلامات - وكذلك الخطاب - باعتبارها كوناً أيديولوجياً يتشكّل ضمن شروط وأشكال التواصل الاجتماعي⁽¹⁾. هكذا نلتقي، وبالمستوى اللازم، بالقراءة التاريخية ذات الأساس الجدلي التي تمنح النصوص، القراءات والمناهج، أبعادها في حدود وجودها الفعلي والوظيفي.

اجتهدنا في بناء حدود الانسجام بين هذه المداخل بالنسبة إلى مواجهة الخطاب النقدي لأركون انطلاقاً من زاوية النظر التي افترضها «فان ديك» عن علاقة الخطاب بالأيديولوجيا حيث يمكن النظر إلى أي خطاب في ضوء تحليل متعدد الأنظمة⁽²⁾، ولكن المدخل الفينومينولوجي جعل الدراسة قادرة على ممارسة عملية وصف وتحليل أمينة لمفاصل مشروع الباحث استناداً إلى استعمال واسع ومتكامل للنصوص.

وستبني الدراسة مسارها عبر مدخل وفصول ستة؛ حيث يستعيد المدخل سياق انبثاق التعارض بين المنظور التراثي واتجاه القراءة الحداثيّة، مختزلاً وقائع الصدام المتتالية ومستخلصاً الحصيلة المنهجية والمعرفية التي يمكن أن تكون تلك المواجهة قد انتهت إليها، واضعاً المشروع النقدي لأركون في السياق العلمي والثقافي لتلك المواجهة، باعتباره الحلقة الأكثر تجاوزاً وتكاملاً على المستوى المنهجي والنقدي على السواء.

أما الفصل الأول فيحلل الشرط التاريخي والمعرفي والفلسفي للرؤية النقدية أو ما دعاه الباحث بالعقل الاستطلاعي المنبثق. ويستكشف الثاني البنية المنهجية في مشروع أركون النقدي: مبادئها وقواعدها الإجرائية، في حين يختص

(1) Bakhtine (Mikhail), Le Marxisme et la philosophie du langage, tr: Marina yaguello, Edition de Minuit 1977, p :31.

(2) Dijk (Teun A van), Idiology: A Multidisciplinary Aproesh, Sage Puplication, First Published, London 1998, p:198 يمكن مراجعة الطرح ذاته ضمن عمل آخر هو: Idiology and Discourse A Multidisciplinary Introduction

الفصل الثالث بتحليل نقد الخطاب التراثي في مفهومه وقراءته للنص الديني عبر نصوصه المختلفة: التفسير، الأصول، علوم القرآن، وينصبُّ الرابع على تحليل مفاهيم الخطاب القرآني في ضوء الرؤية النقدية لمشروع الباحث، أما الفصل الخامس فيرصد الممارسة التحليلية المطبقة على الخطاب القرآني مستكشفًا الفاعلية المباشرة للمنهج في مستوى بنياته الكلية اللسانية السيميائية، بينما يتكفل الفصل السادس باستكشاف نتائج تحليل الخطاب القرآني في مستوى نصوصه الجزئية والتي تعلقت بسور ثلاث (الفاتحة، التوبة، الكهف). أما الخاتمة: فتتجزئ نتائج الدراسة.

كانت مشقات الدراسة بحجم جدية الإشكال نفسه، ليس في أقلها البعد النفسي الذي احتضن قدرًا من بواعث الحذر والتردد إزاء مسألة الاعتقاد نفسها خاصة في سياق ثقافي ومعرفي لا يكف عن إثارة الريب والخوف، يومئ بهما خفية أو يعرضهما تصرّحًا، ولكن المشقة الأكبر ارتسمت بحدود أعمال الباحث ذاتها التي توزعت لغتها واختلفت عناوينها بين لغتين أو ثلاث واقتضت، نتيجة ذلك التركيز المنهجي والتوسع المعرفي داخل المنجز الفكري الغربي، البحث بحذر مضاعف في أصولها المؤسسة كما في آفاقها النقدية، وكان يكفي أن يشير أركون عرضيًا إلى مفهوم ما ليكون ذلك مبعثًا لتقصي النظر حوله من أجل الوقوف على حدوده في الدلالة والتوظيف، كما كان لزامًا أن ندلل في الاتجاه نفسه ذلك التحدي للحصول على مراجع أساسية: أعمال شابي، فوكو، ستاروبنسكي، حيث نقف على أرض قارة في سبيل إنجاز الهدف العلمي النقدي للدراسة.

هكذا يلزماني أن أتذكر دواعي وعوامل الإسناد التي حظيت بها في سبيل إنجاز هذا العمل.. فضل أستاذيَّ عبد القادر بوزيدة، والأخضر جمعي، إذ فتحا أمامي سبيل العلم وعززا بصيرتي في الاجتهاد والنقد، وفضل أصدقائي: نعمي، جمال، بشير وقوفًا إلى جانبي وقد ملأوني ثقة وربما عجبًا بنفسي وهم يدفعونني إلى الأمام دفعًا كلما تعثرت بي السبل. كما لا يسعني في مقام الشكر وأنا

أستحضر كل المشقات التي صادفتني أن أرفع شكري وتقديري الخالصين إلى
الفاضلة صديقة الأسرة السيدة خديجة بن لحرش المقيمة بفرنسا، حيث تفضلت
باهتمامها وأتاحت للدراسة قسماً من المراجع الأجنبية.

مدخل:

الخطاب القرآني وتشكُّل الأفق النقدي

أولاً: سياق النهضة.. جدليات التحول

عندما عازمت البحث في إشكالية تلقّي الخطاب القرآني في الدراسات النقدية المعاصرة، وتحديدًا ضمن المنظور الذي يتأسس كموقف نقدي مغاير إزاء التراث الديني، واجهتني المسألة بتعقيدها البالغ، حيث لا يمكن عزل قضية القراءة الموجهة للخطاب القرآني عن قضايا التحول الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي ارتبط بعصر النهضة الحديثة، فبرغم أن المواجهة الأولى مع الغرب أنجزت فعل الصدمة وكشفت حجم الفارق الحضاري بين المجتمعات العربية الإسلامية وأوروبا، فإن حدث النهضة ذاته - الذي تأسس كرد فعل - اقتضى إعادة النظر في منظومة القيم الأساسية السياسية والاجتماعية والثقافية، وصولاً إلى المواقع العليا التي انحدرت منها تلك القيم، القيم - المواقع كما يمكن تسميتها، التي يجسدها النص الديني - القرآن.

لم تكن المسألة متموضعة على نحو مباشر - دائماً - لكن أياً من القضايا التي باشرت النهضة مراجعتها: المرأة، الحجاب، التعليم، النظام السياسي، الموروث الشعري، الفن، العلم، ما كانت قابلة لأن تُدرج في سياق النظر والحل إلا عبر تكييف وضعها من زاوية علاقتها بأحكام النص الديني، إذ أن وجوده المرجعي كان محايثاً وضمنياً لمجمل تلك الممارسات التحليلية حتى في تلك الحالات التي

انتهت إلى نفي النص أو إلى تضيق حدوده من أجل تحرير أحد جوانب البحث في إشكالية النهضة.

كان التحرير موجهًا نحو النص الديني، إذ كان الوعي الذي شكّل ثقافة رواد النهضة الأدبية والفكرية، يدرك بعمق الدور المركزي لذلك النص في إنتاج وإسناد قيم الموروث الحضاري تلك المستهدفة بالتجاوز والتحديث، ولذلك جسّد الموقف التجديدي في سياق النهضة قياسًا إلى القراءة التراثية للنص الديني موقفًا نقديًا بما يطرحه من أشكال الممارسة النقدية: إعادة التأويل الملائم، التجاهل، النفي.

لقد ميز بعض الباحثين بين تلك الأشكال على أساس علاقتها بأطر التفسير التقليدية فصنّفها إلى مرحلتين: مرحلة المعاصرة الموصولة التي جسّدها تيار محمد عبده، مصطفى محمود، ومرحلة معاصرة مفصولة تميزت بتثبيت مصطلح القراءة الذي شُحن في مجال الدرس القرآني «بدلالة خاصة تحيل على استثمار مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، ولذلك لم يتردد الباحثون المعاصرون في نعتها بالحدائية، وهو نعت صادق يعبر عن افتتان هذا المنحى التأويلي بالنموذج

يلتقي هذا الرأي مع تصنيف آخر يضع الاختلاف في المنهج والمقصد من القراءة أساس التمييز بين منظورات القراءة الحديثة والمعاصرة، ولذلك رصد اتجاهين أساسيين: بلاغي أسلوب، وتأويلي. وبالرغم من بعض تقاطعاتها فإن «الاتجاه الأول كان معنيًا بترسيخ القراءة الإيمانية للقرآن والبحث عن آفاق جديدة لنظرية الإعجاز ضمن أفق معرفي حديث، في حين انخرط الاتجاه الآخر في قراءة تقوم على الشكوك والنزعة الانتقادية، وتعاين النص القرآني بوصفه نصًا لغويًا في الأساس، تشكل ضمن سياق ثقافي.. وتنحي جانبًا مفهوم القداسة الدينية للنص»⁽²⁾.

تقف القراءة الحداثية - التي يقع ضمنها مشروع أركون - بإزاء القراءة التراثية التي ميزت الممارسة التفسيرية للقرآن لدى المتقدمين من مفسرين وفقهاء وأصوليين، وشكلت قراءة تأسيسية⁽³⁾، لكنها تستوعب أيضًا القراءات التجديدية⁽⁴⁾ التي قام بها المتأخرون بكل اتجاهاتهم «سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين، ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسه النظرية أو تقوّي أسبابه العلمية، أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة»⁽⁵⁾ خلافًا للقراءة الحداثية التي تخرج عن

(1) الريسوني (قطب): النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط 1، الدار البيضاء، 2010، ص: 206-207.

(2) القيام (عمر حسان): أدبية النص القرآني.. بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2011، ص: 18.

(3) طه عبد الرحمن: روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص: 176.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

تلك الصفة الاعتقادية وتتصف بضدها وهو الانتقاد⁽¹⁾ ومثلها على وجه الخصوص محمد أركون.. عبد المجيد الشرفي وفريقه في تونس.. قراءة نصر حامد أبو زيد، وقراءة طيب تيزيني⁽²⁾.

أخذت المواجهة مع النص الديني شكل المناوشة التي ظلت تتردد في مسار النهضة لتصنع في كل مرة لحظة توتر وصدام تؤطرها في العمق - كخلفية نظرية ومنهجية - مكتسبات الحداثة الغربية وتستجيب في بعدها الاجتماعي والسياسي إلى نمط الحياة الاجتماعية والثقافية الذي احتضن في الواقع تلك الفئات الاجتماعية التي انبثقت عبر العمليات المعقدة والمتراكمة لإعادة التشكل ضمن أطر التعليم والإدارة والاقتصاد الحديثة في السياق العربي الإسلامي.

على أن الأطر التقليدية للمجتمع لم تراجع بصورة حاسمة أمام مد التحديث، لأن حركات التحرر من الاستعمار كانت تستلهم قيم الانتماء والخصوصية والهوية وتنجز التعبئة والكفاح من وحي الخطاب الديني. وهذا الشرط التاريخي أوقف مرارًا تلك الامتدادات أو التطلعات التي حملها خطاب التحديث والعقلانية إلى ممارسة قراءة نقدية للنص الديني ذاته.

كان التراجع إزاء هذه المهمة مبنياً كل مرة على الوعي بخطورة المواجهة المكشوفة مع منظومة الوعي الاجتماعي والديني، إنها الحقيقة التي يبرزها محمد أركون صاحب المشروع الأكثر تحدياً وهو يشخص آماله وخيبته في وضع الدراسات النقدية التاريخية، فقد كانت «سنوات النضال من أجل الحصول على الاستقلال السياسي - دارت بين عامي 1945 - 1970 تقريباً - وفي تلك الفترة كنا نأمل بأن الانفتاح على النقد التاريخي الحديث الذي تجلى أثناء عصر النهضة 1830-1940 في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا سوف يمتد لكي يشمل موضوعات محرمة كالدراسات القرآنية مثلاً، وهي دراسات تشتمل على

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص: 177.

المحاولات التي خُلع عليها التقديس لاحقاً كالقانون المستلحق من قبل الشريعة، فاللحظة التاريخية التي دشنتها الثورة الإسلامية في إيران 1979، والتي عممتها الحركات الأصولية الأخرى في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي راحت تلهب أو تنعش من جديد ذلك البعد العتيق للعنف والتقديس.. وهذا البعد العتيق للعنف والتقديس تستخدمه الحركات الأصولية الحالية ضد حضارة نزع السحر والفتنة عن وجه العالم وضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء»⁽¹⁾.

على أن هذا الأفق النقدي للباحث إزاء الدراسة القرآنية، بقدر ما يكشف عن خيبة أمل في تراجع مهمة النقد التاريخي بفعل انتعاش الظاهرة الأصولية وتثبيتها لمنطلقات التقديس في النظر إلى الخطاب القرآني، بقدر ما يؤسس اعتباراً علمياً للظاهرة الدينية ككل، وللخطابات المنبثقة عنها. إنه الاعتبار الذي يستند إلى المخيال الديني كحقيقة تاريخية وسوسيولوجية، إذ أن «ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إعفاء إشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات بما فيه اتجاه نقد الحداثة هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه: المخيال الديني»⁽²⁾.

يبرز أركون هنا الجانب الأعمق في مسألة إعادة قراءة الخطاب الديني، إذ يوضعها في سياق الشرط العلمي والمعرفي لمهمة النقد التاريخي والعلوم الاجتماعية، وجنباً إلى جنب مع إشكالية نقد الحداثة الغربية ذاتها، ويرتبط هذا الطرح في ذاته بخصوصية السياق الثقافي التاريخي لتجربة أركون العلمية والفكرية التي تحررت - بالنظر إلى زمانها ومكانها - من معظم الإكراهات الاجتماعية والثقافية في السياق العربي والإسلامي، حيث أمضى شطر حياته الأكبر في موطن الحداثة الغربية، مستقبلاً بوضع المعايضة المباشرة كل تحولاتها

(1) أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط 1، دار الساقى، بيروت 1999، ص: 23 24.

(2) السابق، ص: 24.

العلمية والفلسفية والمادية، ولذلك مثلَّ طرحه ذروة المواجهة العلمية في إعادة قراءة الخطاب القرآني.

ولكن هذه الذروة لا يمكن فصلها عن مسار طويل امتد من عصر النهضة العربية الحديثة، وتشكل في ضوئه ونما ذلك الأفق النقدي لاستعادة التراث عمومًا والخطاب الديني بشكل خاص، وراح يضع إحداثيات تحول معرفي عبر أعلام بارزين أمثال علي عبد الرازق، طه حسين، محمد أحمد خلف الله، أمين الخولي، وصولاً إلى نصر حامد أبو زيد. فضلاً عن أسماء أخرى في العالم الإسلامي خارج السياق العربي.

ولم تكن تلك الإحداثيات سوى علامات جدل مركزي انطوى عليها فعل النهضة، إذ أخذ يضع قضايا التحديث بكل جوانبها: الاجتماعية، بقضية المرأة تحريرها، والسياسي في مسألة السلطة وأسس شرعيتها، والعلمي في مستوى المنهج والحقائق المادية والغيبية وحججها، كل تلك الجوانب بأبعادها المتشابكة أخذت توضع على نحو جدلي صدامي أحياناً في التعارض مع الموقف الديني أو سلطة الدين التي من خلفها سلطة النص.

وهكذا فإن إشكالية إعادة قراءة الخطاب الديني حينما توضع في الشروط التأويلية لتلقيها الاجتماعي والثقافي تنكشف أبعادها وتداعياتها العميقة وتستوعب اتجاهاتها التأويلية، إنها بهذا المعنى ليست مجرد إشكالية نظرية مخبرية مقحمة على الواقع، بل إشكالية تمتد بجذورها عميقاً في صلب الموقف الاجتماعي والثقافي لفئات المجتمع العربي الإسلامي التي أعادت شروط النهضة التاريخية والتنظيمية تأهيلها.

فمن أجل الوصول إلى مقارنة إشكالية قراءة النص الديني كما يقدمها محمد أركون في مشروعه النقدي، يقتضي الأمر البحث في شروط تشكُّل الموقف النقدي إزاء سلطة الدين المستبطنة سلطة النص ذاته، من خلال تحليل سياق النهضة في جدله العام الضمني مع النص أولاً، ثم استكشاف الإحداثيات الأساسية التي

جعلت من النص القرآني ذاته موضوعاً لاستعادة نقدية متوسلة بالأدوات المنهجية التي انبثقت في سياق الحداثة الغربية في الحقول المتعددة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثانياً: التيار الإصلاحى.. استعادة العقلانية الإسلامية

كانت المواجهة التاريخية الحضارية ماثلة في وعي رواد الإصلاح أنفسهم بين الدين والمدنية الحديثة، إذ كان جوهر الإصلاح حل ذلك التوتر الذي تهيأت معالمه في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، فقد «انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين، لا يمكن فهم أحدهما فهماً تاماً إلا بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه: الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان والمجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها، المنطلقة من أوروبا والآخذة الآن في الانتشار والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيناً. وكان هدف محمد عبده أن يبرهن بشرحه: ما هو الإسلام الحقيقي، أن المطلبين غير متناقضين..»⁽¹⁾.

ليس صدفة - إذا - أن تتوالى المواجهة بين سلطة القرآن والدين وبين سلطة التحديث الوافدة في قضايا المجتمع المختلفة، إذ فرضت مسألة حرية المرأة إعادة قراءة حكم الحجاب الإسلامى⁽²⁾ وفي قضية السلطة علت المواجهة في ذلك النفي الذي أرساه علي عبد الرازق لوجود أي أصل لحكومة دينية في الإسلام أو في مرجعية النص القرآني⁽³⁾ بل إن مسألة الإيمان نفسها قد أعيد بحثها في ضوء علاقة الدين بالعلم الحديث إذ أعاد المفسر الإصلاحى بعث الاستدلالات العقلانية

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربى في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، ط 1، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ص: 198.

(2) نفسه، ص: 203.

(3) عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص: 25.

للمعتزلة فيما يتصل بمسألة السحر أو المعجزة⁽¹⁾.

لا بد أن نتوقف ملياً في سياق بناء الأفق النقدي عند التيار الإصلاحي الديني نفسه هذا الذي أمعن بهدف تجاوز التوتر عبر معادلة توفيقية بين الدين والعقل، الدين والعلم، في إضفاء الطابع العلمي العقلاني على التصور الإسلامي، سواء بالنسبة إلى استيعاب معطيات العلم⁽²⁾ أم إدخال المنظور الأدبي في قراءة النص الديني.

إن الموقف الذي بدا توفيقياً عقلانياً ربما يكون قد وضع مقدمات الأسس التي ارتفع عليها صرح القراءة النقدية في المرحلة اللاحقة. يمكن إبراز هذا المعنى في قضايا مركزية ثلاث: الأولى إعادة النظر في مفهوم القصة القرآنية باعتبارها قصة لا تنحو منحى تاريخياً واقعياً وإنما تقع في القرآن مثلاً للموعظة: «بيننا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل ومن تقاليدهم الصادق والكاذب ومن عاداتهم النافع والضار لأجل الموعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية، ولا بد أن يأتي في العبارة أو في السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح، وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم وإن لم تكن صحيحة في نفسها كقوله (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس)»⁽³⁾.

أما الثانية فتتعلق بتفسير ظواهر بعض الآيات الدالة على أحداث معجزة وربطها بمعطيات العلم الحديث، كما جرى في تفسير سورة الفيل حيث ذكر محمد عبده بالنسبة إلى قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ أنه «يجوز لك أن

(1) القيام: أدبية النص القرآني، ص: 33-34.

(2) جوهرى (طنطاوي): تفسير جواهر القرآن، ج 1، ط 2، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1350 هـ.

(3) عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، ط 1، دار الشروق، بيروت، 1993، ج 4، ص: 241.

مدخل: الخطاب القرآني وتشكل الأفق النقدي

تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وإن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير يعد من الذي يسمونه بالمكروب لا يخرج عنها وهو فرق وجماعات لا يحصى عددها... فله جند من كل شيء»⁽¹⁾.

الثالثة: أن محمد عبده جعل من حدوث المعجزة ممكناً عقلياً أجراه الله على يد الأنبياء، وهو مرتبط بمرحلة تاريخية معينة تشكل طفولة البشرية اختتمها القرآن بإقرار سلطان العقل كحجة على حقيقة الإيمان والوحي: «فانتهى بذلك زمن المعجزات ودخل الإنسان بالإسلام سن الرشد فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له للإيمان...»⁽²⁾.

برغم المنحى العقلاني التجديدي في المنظور التأويلي لمحمد عبده، إلا أنه بقي ضمن الخط الموصول لمقاصد التفسير التراثي، إذ هو يؤكد في مقدمة تفسيره ذلك الهدف الأعلى لكل قراءة تراثية «فالتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في... الدنيا و... الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له»⁽³⁾.

يبدو توتر المدنية والإسلام وقد ألقى بضلاله كإشكالية حاسمة في الموقف التأويلي لمحمد عبده، ومن هاجس البحث عن حل ذلك التوتر انبثقت اجتهاداته التأسيسية التي استند إليها كثير من أتباعه، ولذلك فإن مسيرته التي توقفت عملياً بوفاة سنة 1905 كانت قد استكملت بعدها التحديثي النقدي عبر تيار من

(1) نفسه، ص: 503.

(2) عبده (محمد): تفسير المنار، ج 1، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1947، ص: 314-315.

(3) عبده (محمد): الأعمال الكاملة، ج 4، ص: 7.

المجددين الذين شدهم توتر التحديث إلى المدنية الغربية أو منجزها المعرفي والمنهجي، وسرعان ما ظهرت أهدافه متجاوزة في الفترة الوجيزة اللاحقة، ولم يعد ذلك البعد العقلاني الذي أرهف أتباعه مقنعًا بالنسبة إلى المجددين تجاه الموقف من الدين والمدنية: «لكن العالم الإسلامي أصابه التغير منذ ذلك العهد... ولم يعد يكفي التفكير والكلام، وصارت كل أفكار محمد عبده بشأن العلم والدين بالية... وقليل هم الشرقيون المسلمون الذين يهتمون بالتوفيق بين إيمانهم والمعارف التي حصّلوها، وهم يندفعون بابتهاج نحو الحضارة الغربية ويتخذونها مثلاً أعلى... يضاف إلى ذلك أن مذهب محمد عبده في حد ذاته لم يكن صالحاً للبقاء فقد كان يعتمد على تفسير النصوص للتوفيق بين عبارات القرآن ذاتها وحقائق العلم كما نعرفها اليوم، فما أكثر العنف الذي يمكن لهذه المحاولة أن تتناول به نص الكتاب الكريم، وما أكثر ما نعزو إلى الألفاظ من معاني غريبة كل الغرابة على العرب القدماء، أفلا يجدر بالأحرى أن نتقبل العلم والوحي كما هما وأن نعترف لكل منهما بمجاله الخاص في حياة الإنسان؟»⁽¹⁾.

ثالثاً: القرآن والتاريخ: أطروحة الشك المنهجي

ليس غريباً أن تكون مراجعة طه حسين التي صنعت لحظة الشك في التراث الشعري الجاهلي هي الإحدائية التأسيسية والعلامة البارزة في تحول الموقف إزاء التراث، فما حملته تلك الأطروحة من الشك بل النفي لمدونة الشعر القديم، وما أثارته من مواقف جانبية عن النص القرآني جعلها لحظة جدل تاريخية، ظلت تراكم تداعيات البحث والقراءة في الجوانب المختلفة للتراث الأدبي والديني وتتحول تدريجياً إلى بداية تأسيسية تعود إليها في تثبيت مشروعاتها كل التوجهات النقدية اللاحقة تلك التي تواجه مع التراث أو مع سلطة النص الديني تحديداً.

(1) طه حسين: من الشاطئ الآخر، ترجمة: عبد الرشيد صادق المحمودي، ط: 01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص: 42-43.

وبرغم أن طه حسين قدم الترضيات، اللازمة لمثلي السلطة الدينية والاجتماعية بالتراجع عن مقاطع من مؤلفه في الشعر الجاهلي، بعد إذ تعرض للمتابعة القضائية، إلا أن الأثر الثقافي والمعرفي أو بالأحرى الأفق النقدي الذي شقه في سياق النهضة ظل يتأكد بأنحاء مختلفة من التبرير والمساندة، وبهذا المعنى وحده يمكن فهم ذلك الحضور الذي تمتلكه لحظة طه حسين التدشينية في وعي الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين، حيث تمتد خطوط أولئك الباحثين باتجاه تلك اللحظة مستغلة مجالاً مغايراً ونقدياً إزاء التراث. إننا إزاء مواقف متناوبة ومتناغمة في رؤاها ومقاصدها تؤكد كل مرة لحظتها التأسيسية لتضيف مستوى آخر لأفقها النقدي.

من هذا المنطلق يبرز محمد أركون في مشروعه النقدي وبتقدير بالغ أهمية ما أحدثه طه حسين من آثار «تضم وحدها جميع صيغ النهضة، إحداث نص عربي بسيط لا يرضخ للترمت ولا للحشو، إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة.. نشر طراز من الفهم العقلي الذي يقضي الخرافات والتكرار التقليدي بدون محور الشخصية العربية الإسلامية»⁽¹⁾. لقد كان طه حسين جريئاً في طرحه واعياً بأبعاده الثقافية والاجتماعية، ومن ثم بدا واثقاً من الاستباق إلى ما يثيره من الاختلاف والجدل، إذ كان مطمئناً «إلى أن هذا البحث وإن أسخط قومًا وشق على آخرين فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد»⁽²⁾.

أدرك طه حسين عن وعي أنه يشق طريقاً من البحث والرؤيا لا تستجيب للآفاق المعهودة المهيمنة، إنما تحقق غاية الرضا في أفق المستنيرين الذين هم من

(1) Arkoun, la pensée arabe, Que sais je, presses universitaires de, francais, Paris, 8e, édition 2010, p. 105.

(2) طه حسين: في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة: عبد المنعم تليمة، ط 7، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص: 65.

جانب طائفة قليلة وهم من جانب آخر عدة المستقبل وقوام النهضة. إنه تمامًا وعي الباحث بالشرط التاريخي الذي يتموضع فيه الموقف التأويلي والمنهجي إذ يعلن منذ البدء أن مشروعه يتجه إلى تشكيل أفق جديد في مستوى القراءة لأنه يرتبط بالمستقبل ومشروع النهضة وتمثله تلك الجماعة المفسرة التي حدد الباحث هويتها بالمستنيرين. وبغض النظر عن صحة النتائج والتحليلات التي حملها مشروع طه حسين والتي جرى حولها كثير من الجدل، فإن الأهم الذي نعنى بإبرازه هو التحقق من الحدود التي يرسمها ذلك التحول المنهجي في أفق القراءة، قراءة التراث وقراءة النص الديني عمومًا، فالقراءة بقدر ما هي إجراءات هي منظومة معايير أيضًا.

اتخذ طه حسين من الشك عنوانًا لمنهجه، ولم يكن هذا العنوان مجرد مقولة منهجية تبناها الباحث تأثرًا بأطروحة الشك المنهجي لديكارت، إذ لا يمكن في واقع الأمر فهم طبيعة هذا الشك المعلن إلا إذا نظرنا إليه في حدوده الثقافية الواسعة كحساسية أخذت تتشكل في ضوء شرائط النهضة التي كان منظورها النقدي التجديدي لا ينفصل بحال عن التفاعل مع إنجازات الحداثة الغربية. فقبل أن يكون الشك مقولة منهجية متبناة من طرف الباحث، كان في مضمونه الواسع موقفًا نقديًا تحمله الجماعة المفسرة إزاء التراث تلك الجماعة التي كان طه حسين واثقًا من قناعتها المسبقة باختياره المنهجي.

في درس الأدب كان طه حسين قد اختبر اختياره المنهجي مبرزًا على نحو واضح مفارقة منهجه لقواعد البحث في التراث، وهي مفارقة تبدو في وعي الباحث ماثلة كلحظة اختيار حاسمة أمام مفترق طرق، فنحن بإزاء «اثنين: إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعي أو أصاب.. وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع بحث.. لقد نسيت، فلست أريد أن نقول البحث وإنما أريد أن نقول الشك، أريد ألا نقبل شيئًا مما قاله القدماء في

الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان»⁽¹⁾.

أما حدود هذا الشك الذي يثيره طه حسين كاختيار منهجي في مقابل مناهج التراث فهي تأخذ منحى جذرياً يقلب صورة العلم القديم كلها، فالفرق بين «هذين المذهبين في البحث عظيم، هو فرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في الكثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود، المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير.. ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً، أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمح منه شيئاً كثيراً»⁽²⁾.

وبرغم أن مقولة طه حسين عن المنهج كانت متعلقة بحقل الدراسة الأدبية إلا أن مفرداتها التوصيفية تلبس سيميائياً بالبعد الديني ذاته حين تضع أطروحة الشك في مقابل الإيمان وتحدد مستلزمات ذلك الشك في القلق والاضطراب والإنكار والجحود، وتعمم حكمها بنفي أو محو العلم القديم كله. كان منظور الباحث جذرياً واطلاقياً في موقفه النقدي إزاء الأطر المعرفية والعلمية للتراث والتي على رأسها أطر دراسة النص الديني ذاته. ومن هذه الزاوية تداخلت المسألة الأدبية في التراث بالمسألة الدينية، وظهر بحث الأولى نقدياً يقتضي حتماً الوصول إلى نقد الثانية، هكذا نعرف كيف انزلق طه حسين إلى مواجهة الخطاب الديني؟

اقتضت مناهج الدراسة البلاغية القديمة الربط بين الشعر الجاهلي والقرآن في مستوى المقارنة البلاغية الخطابية متوصلة إلى إثبات تفوق الخطاب القرآني على الشعر الجاهلي، ومن ثم تأكيد إعجازه، وهذه المقارنة ظلت معيناً حياً لإبراز

(1) السابق، ص: 66.

(2) السابق.

مفارقة النص الديني للملكة العرب اللغوية والبلاغية وصولاً إلى التسليم بمصدره المتعالي. لقد انطوت تلك المقارنة ضمناً على اتخاذ النص الشعري القديم مرجعاً خطابياً لتأسيس شرعية النص القرآني.

إن المنظور التاريخي الذي استند إليه الباحث في رؤيته للنص الشعري والقرآن معاً قد أنجز مقارنة مختلفة بين النصين، إذ جعل من الواقع الاجتماعي التاريخي أساساً موضوعياً لمراجعة هوية النص ومدى صحة نسبته التاريخية والثقافية. لقد وُضع النصان على قدم المساواة من جهة إمكانية تمثيلهما للحياة الجاهلية، وكانت هذه المقارنة الجديدة تنطوي منهجياً على تجاوز المسلّمات العقائدية الدينية القاضية بإلهية مصدر القرآن. إن طه حسين إذ يجري تلك المقارنة ذات المنظور التاريخي يقول على نحو مباشر: «فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابعة والأعشى وزهير لأنني لا أثق بما ينسب إليهم، وإنما أسلك طريقاً أخرى وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته أدرسها في القرآن، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه.. وهذه القضية غريبة حين تسمعها ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلاً، فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة، وهي الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به..»⁽¹⁾.

يستبطن هذا النص ذا البساطة الظاهرة منطلقاً تاريخياً واضحاً، فهو من جهة يُسقط من حسابه البعد المتعالي للنص إذ يؤكد صلته بواقع الحياة الجاهلية فيما يدعيه من تمثيلها، وهو من جانب آخر ينظر إلى القرآن في بعده اللغوي الأدبي الإبداعي، ولذلك تتأسس العلاقة المقارنة بينه وبين النص الشعري الجاهلي. على أن الباحث لا يكشف عن أساس قناعته بصحة التمثيل الذي يجسده القرآن للحياة الجاهلية، ذلك أنه إذ يشك في الوجود التاريخي لبعض الشعراء الجاهليين

(1) السابق، ص: 78-79.

وفي نسبة النصوص ذاتها لتلك الفترة التاريخية، واثق بفضل الدلائل من الوجود الفعلي للنبي كما من صحة ظهور النص القرآني ونسبته إلى الفترة التي ظهر فيها، وهو أمر حسمته عملية التدوين ذاتها التي تمت في الفترة القريبة والمباشرة من تكامل ظهوره. إن النص القرآني إذ اكتسب سلطة مرجعية في تمثيل الحياة الجاهلية بالنسبة إلى منظور الباحث إنما بفضل صحة وجوده التاريخي كنص عربي مدون مقترن بالنبي محمد كشخصية تاريخية.

إن هذا الأساس اللغوي التاريخي هو المصدر الأول لصحة النص القرآني واستقلاليتة، فلن تكون الحاجة بعدئذ قائمة لاتخاذ الشعر الجاهلي مستنداً لإثبات بلاغة القرآن وإعجازه، فينبغي أن «لا نخشى على القرآن هذا النوع من الشك والهدم بأساً، لأن أحداً لم ينكر عريية النبي فيما نعرف ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تُتلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي... فأي خوف على عريية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين...»⁽¹⁾. ولكن هل تستلزم الصحة التاريخية للقرآن وتمثيله للحياة الجاهلة في أبعادها الدينية والعقلية، كما فصل الباحث تاريخية، الوقائع التي يعرضها ذلك النص؟ إذا كان النص القرآني صحيح النسب تاريخياً، فهل تمتلك الوقائع التي يحملها وجوداً تاريخياً بالفعل؟

الواقع أن التماس جواب لهذه المسألة يعود إلى استعراض النص الذي حمله كتاب «في الشعر الجاهلي» وأثار حفيظة المؤسسة الدينية وأُخذ مستنداً لاتهام طه حسين بالتعرض لقداسة القرآن، إذ كان ذلك النص واضحاً في الكشف عن وجهة النظر التي يحملها الباحث عن طبيعة مضامين القرآن وما تشير إليه بالاستلزام فيما يتعلق بحقيقة نظره لهوية النص القرآني.

إن الشعر الجاهلي - من منظور الباحث - لا يمثل الحياة الجاهلية ولا اللغة العربية الجاهلية، ذلك أن لغة العرب العاربة أهل اليمن تختلف عن لغة العرب

(1) نفسه.

المستعربة أهل الحجاز، وهم الذين يتصل نسبهم بإسماعيل بن إبراهيم رغم ما يذكره أبو عمرو بن العلاء من اختلاف لغة حمير عن اللغة العربية التي استعملها القرآن. إن البحث التاريخي الحديث ينفي من منظور الباحث العلاقة بين اللغتين، فتلك النظرية السائدة عن اتصال اللغة العربية بلغة اليمن عبر إسماعيل بن إبراهيم لا تدخل إلا في عداد الأساطير والأقاصيص، فهي «نظرية متكلفة مصطنعة في عصور متخلفة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية»⁽¹⁾.

إن القرآن إذ يعرض قصة إبراهيم وإسماعيل ورحلتهما إلى مكة لا يكشف - من منطلق الباحث - عن حقيقة تاريخية ولا يثبت وجود أشخاص تاريخيين وإنما يتعرض لما عرفه العرب من أقاصيص أسطورية يرى الباحث أنها استهدفت إقامة صلة ما بين العرب واليهود كما بين الإسلام واليهودية، فـ«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة حيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى..»⁽²⁾.

كان هذا النص تحديدًا قد ألقى بظلال قاتمة على أطروحة الباحث، إذ جعل ساحته مكشوفة للاتهام العقائدي، حين راح المعارضون يتخذونه دليلاً على الكفر، وكان لزامًا على طه حسين وهو يرفع الحرج عن مؤلفه أن يحذف هذا المقطع ذاته - بعد إذ غيّر عنوان بحثه - تجنبًا لدلالته المباشرة. على أن هذا النص - في واقع الأمر - لم يكن يحمل مضمونًا علميًا ذا خطر فيما يتعلق بدراسة النص القرآني وإن كان مشحونًا بقدر وافٍ من الإثارة والاستفزاز.

(1) السابق، ص: 89.

(2) نفسه، ص: 89-91.

لم يكلف طه حسين نفسه الخضوع لأي شرط علمي تاريخي فيما يتصل بنفسه أو إثبات قصة إبراهيم وإسماعيل ورحلتها إلى مكة، وإنما انساق وراء افتراض الأغراض الدينية والسياسية، وسرعان ما اتخذ منها حجة تاريخية، ولكن حماسه لفكرة العلم جعله أيضاً يندفع إلى هذه الجرأة على النص الديني ويتخذ مما يراه سلطة علمية سلطة أعلى تتساوى أمامها اعتبارات العقائد المختلفة، وهذا ما جعله يضع في عبارة منتشية القرآن والتوراة في ميزان واحد - للتوراة أن تحدثنا... للقرآن أن يحدثنا - إن المنظور التاريخي النقدي اقتضى في حساب الباحث أن يكون النص القرآني ممثلاً لصورة الحياة الجاهلية باعتباره نصاً مدوناً شاهداً على العصر الذي ظهر فيه.

ولكن المنظور ذاته سلب النص مشروعية إثبات أية وقائع تاريخية لها علاقة بالمعتقد الديني. إنه الموقف الذي يكشف عن أحد جوانب التعارض في أطروحة الباحث التي افتتحت رغم كل أعراضها السلبية - تناقضها أو محدودية مرجعيتها النقدية والتاريخية - اتجاه الاستعادة النقدية للتراث الأدبي والديني. إن إعادة بحث النص القرآني باعتباره نصاً أدبياً يمتلك مشروعية من صحة وجوده التاريخي وتمثيله لبيئته التاريخية والثقافية هو الأساس الذي سيتكرر التأكيد عليه منذ لحظة طه حسين لتكون وقفته الثانية مع الدراسة التي أنجزها محمد أحمد خلف الله في أطروحته عن القصص القرآني تلك الأطروحة التي استبطنت توجهها مشتركاً لدى صاحبها كما لدى أستاذه أمين الخولي.

رابعاً: القصص القرآني قصص أدبي

الواقع أن المنطق الجديد لدراسة القرآن الذي أخذ يتشكل لدى النخبة المستنيرة تلك التي رفعت لواء التجديد، أعاد تأسيس مشروعية النص القرآني محولاً مركز الاهتمام من الإعجاز كمبدأ للتقديس إلى القيمة اللغوية الأدبية التي يمتلكها النص القرآني كمنجز ثقافي للغة العربية، ففي هذا المستوى الأخير

تحققت القناعات العلمية للدارسين الذين انفتحوا معرفيًا على الأدوات الحديثة للبحث العلمي والأدبي.

لقد بدا الغرض العلمي الأدبي مركزيًا لدى هؤلاء الباحثين محاولين تجاوز مختلف المقاصد الدينية التي ظلت تحكم عمليات البحث في القرآن. إنها الغاية التي عبر عنها بوضوح أمين الخولي وهو يعيد صياغة مهمة تفسير القرآن والنظر فيه، مراجعًا رأي محمد عبده في اعتبار الغرض الأول من التفسير هو تحقيق الاهتداء بالقرآن، فذلك المقصد الجليل - بحسب الخولي - ليس الغرض الأول، إذ هناك مقصد أسبق وغرض أعظم «هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخلد العربية وحمى كيائها وخلد معها فصار مخزنها وزينة تراثها، وتلك صفة القرآن يعرفها العربي مهما يختلف به التدين أو يفترق به الهوى ما دام شاعرًا بعربيته مدركًا أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس، سواء بعد ذلك أكان العربي مسيحيًا أم وثنيًا أم كان طبيعيًا دهريًا لا دينيًا أم كان المسلم المتحنف، فإنه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب في العربية ومكانته في اللغة دون أن يقوم على شيء من الإيمان بصفة دينية الكتاب أو تصديق خاص بعقيدة فيه»⁽¹⁾.

من الضروري الانتباه إلى المنحى التأسيسي الذي يحمله هذا النص، خاصة في سياق استكشاف المواقع التي تشكّل عبرها مسار الأفق النقدي في إعادة استقبال وتأويل النص القرآني، ذلك أن نص الخولي يدمج على نحو واضح أبعادًا متعددة، فالديني والاجتماعي والأدبي والثقافي تعاد صياغتها من جديد في توليفة مختلفة تجسد هموم المرحلة الثقافية والعلمية وأهداف التحول الذي تصبؤ إليه تلك النخبة التي رفعت لواء التجديد. كأنها أدرك الدارسون المجددون - أمثال الخولي - أن اعتبار القرآن في حدود الغايات الدينية ككتاب مقدس سيظل ينتج الأحكام

(1) الخولي: دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، مادة تفسير، ص:

والتأويلات ذاتها، ولذلك فإن فرصة إحداث أي انفتاح دلالي لن تتحقق بغير إعادة النظر في الصفة التي من خلالها تتأسس القراءة، وهذا المعنى إنما ينكشف باعتراض الخولي على رأي محمد عبده في مهمة التفسير.

هنا يمكن تحديد الصفة المقترحة كموضوع لبحث القرآن (من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم) أي كنص أدبي تتحدد هويته ككتاب - نص للغة العربية، ومن هذه الوجهة تبرز قيمته الثقافية في إطار علاقة جدلية تاريخية بلغته العربية مخلدًا لها وخالدًا بها خلودًا يقع في حدود المعنى التاريخي الثقافي لا غير. إن القراءة الأدبية التي يقترحها الخولي تحتفظ للقرآن بمشروعته الكاملة ولكنها تعيد وضع تلك المشروعية في الإطار اللغوي والتاريخي للغة العربية، وهذا الإطار المنهجي أصبح منذ طه حسين إحدى الفرضيات أو المعايير المسبقة لإعادة القراءة. إن سؤالاً مهمًا ينبغي أن يطرح هنا من أجل استكمال الأبعاد المختلفة لمنظور الخولي: ماذا يترتب على اتخاذ الصفة الأدبية منطلقاً لدراسة القرآن فيما يتصل بالمقصد الديني.

الواقع أن التفكير في تجاوز التعارضات الثقافية والاجتماعية التي يستلزمها المقصد الديني في النظر إلى القرآن لا يخفى في منظور الباحث إذا لم يكن هو بذاته البؤرة التي يتمحور حولها الأفق الجديد للقراءة فبناءً، مهمة التفسير على صفة أدبية القرآن كنص عربي⁽¹⁾ هو ما يجعل فعل القراءة حقاً مشتركاً لكل عربي أصالة أو اكتساباً، سواء اعتقد بالقرآن كنص مقدس أم لم يعتقد به. إن الباحث يؤسس بوضوح لتخطي حدود التقديس الديني للنص القرآني كهدف من الدراسة ليثبت بدلاً عنه احتفاءً أوسع بقداسة الفن الأدبي فيه.

إذا كان التحليل السابق قد شخّص المعايير الضمنية لأفق استقبال النص القرآني في منظور الخولي فإن الرهان الأكبر للقراءة يتصل بالقواعد المنهجية

(1) النص العربي الأول: ذلك هو المفهوم الذي يتحدد ضمناً كهوية مشتركة للقرآن والذي اجتهدت التيارات القومية في الاحتفاء به.

والإجرائية التي قدمها الخولي لإعادة التفسير؟ فالخولي - كأحد الدارسين المجددين - ينتمي بإخلاص إلى بيئة التحديث الأدبي والنقدي التي انبثقت ملامحها وبرز أعلامها في ضوء الانفتاح على منجزات الحداثة الغربية، ولذلك كانت مسألة المنهج محسومة لصالح الأطر العلمية التي برزت في حقل التاريخ الأدبي والنقد. كان الخولي في هذه القضية منسجماً في طرحه، فهو إذ حدد الصفة الأدبية النسبية كمنطلق لدراسة القرآن، جعل من مداخل النقد الأدبي إطاراً لتلك الدراسة.

حدد الباحث شرطاً إجرائياً عاماً لإنجاز إعادة تفسير القرآن يتعلق باتخاذ الموضوع الواحد هدف الدراسة التي يقتضي أن تجري - حسب خطة منهجه - على تتبع سير القرآن موضوعاً موضوعاً، ذلك أن «ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً، وقد نرى الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة ومقامات مختلفة ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضي في وضوح تفسير القرآن موضوعاً موضوعاً وأن تجمع آياته الخاصة بموضوع واحد جمعاً إحصائياً مستفيضاً ويُعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها الحافة بها»⁽¹⁾. وربما كانت هذه الطريقة التي تبدو مستلزمة من أعمال المستشرقين وضرورية لمعرفة تشكّل القرآن وقضاياها الدينية والاجتماعية لا تمتلك - من زاوية نظر أخرى - ذات الجدوى في مستوى الدراسة الأدبية للقرآن⁽²⁾.

في ضوء هذا المبدأ العام يُبرز الباحث مستويين أو قسمين لإطاره المنهجي، أحدهما: دراسة لما حول القرآن؛ تتعلق بظهوره ومدة ذلك الظهور وجمعه ثم قراءته وترتيب نزوله، وهذا القسم من الدراسة يعتبره الباحث خاصاً في مقابل قسم عام «يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش وفيها جمع وكتب وقرئ وحفظ وخاطب أهلها أول من خاطب وإليهم ألقى رسالته، فروح

(1) السابق، ص: 40.

(2) القيام: أدبية القرآن، ص: 50.

القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثيل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية»⁽¹⁾.

وإذا كان طه حسين قد جعل من القرآن صورة للحياة الجاهلية في جوانبها المختلفة العقلية والدينية دون أن يمنحه صفة الوثيقة التاريخية فإن ذلك يجعل من المعرفة التاريخية بالبيئة الاجتماعية والطبيعية شرطاً منهجياً لفهم القرآن. إنهما مقدمتان تعيدان تحديد مرجعية النص القرآني، فبدلاً من المصدر الغيبي الذي بنيت عليه القراءة ذات المقصد الديني يوضع العالم اللغوي والدلالي للنص بواسطة القراءة الأدبية في حدود البيئة التاريخية التي أحاطت ظهوره. إن فهم الظواهر الأسلوبية في الأوصاف التي تخص أعيان البيئة العربية يتوقف ضرورة على الإلمام علمياً بتلك التفاصيل التي ذكرها الباحث، فما «دمنا نقرأ التمثيل العربي القرآني، فإذا مادته الأنواء العربية والظواهر الجوية العربية والحي أو الجماد المشهود في بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً ولا عندنا له صورة خاصة فما يحق لنا أن نقول إننا نفسر هذا القرآن أو نمهد لفهمه فهماً أدبياً.. وما دمنا نذكر الحجر والأحقاب والأيكه ومدين ومواطن ثمود ومنازل عاد ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن شيئاً إلا تلك الإشارات الشاردة فما ينبغي أن نقول أننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها أو أننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم»⁽²⁾.

إن معرفة البيئة العربية - زمن نزول القرآن - بقسميها المادي والمعنوي يقود إلى المستوى الثاني من الدراسة: دراسة القرآن نفسه في مفرداته اللغوية التي ينبغي أن تُبحث في تدرُّجها الدلالي عبر أجيالها واختلاف الظواهر النفسية والاجتماعية التي تعرضت لها، فلم يعد ممكناً أن يعتمد الدارس إلى «فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرّج والتغيير الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها»⁽³⁾.

(1) الخولي: دراسات إسلامية، ص: 41.

(2) نفسه، ص: 42.

(3) السابق، ص: 43.

إن الإلمام بما طرحه الخولي كمقدمات منهجية لإعادة تفسير القرآن يكشف عن رسوخ ذلك التوجه الذي يحمل طابعاً نقدياً في مستوى النظر إلى طبيعة القرآن كنص أدبي واتخاذ هذه الصفة معقد أي دراسة تتناوله. وإذا كان الخولي قد لاقى عنتاً من جراء ممارسة تلك الاختيارات المنهجية فإنه قد حاول جاهداً شق طريق علمية عبر أطر بحث أكاديمية من خلال أعمال مدرسة الأمناء⁽¹⁾ - بنت الشاطئ وشكري عياد - كان منجزها الأبرز أطروحة تلميذه الباحث محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن» التي تآزر أعضاء لجنة قراءتها على إدانتها وإدانة صاحبها. تلك المحاولة التأسيسية من وجهة نظر أركون برغم تواضعها العلمي أحدثت فعل الصدمة أو الضجة في حينها⁽²⁾، إذ أبعدت مسافة التلقي إزاء تفسير القرآن.

لا تخرج أطروحة خلف الله عن تلك الحدود التي رسمها الخولي في ضرورة اعتبار الصفة الأدبية حقيقة القرآن الأولى، غير أن التلميذ قد أراد في أطروحته اختبار فرض الأدبية ذلك في فن خاص من القرآن هو القصص، مستعيداً بوضوح إشكالية العلاقة بين القصة القرآنية والتاريخ، فذلك الإشكال الحاسم والمستفز كان السبب الأول في ما تعرضت له أطروحة خلف الله من اتهام وتضييق، فإذا كان القرآن ذاته يجيب على نحو مباشر (إن هذا هو القصص الحق) فكيف يسع للباحث أن يعتبر القصص القرآني قصصاً أدبياً فنياً لم يقصد مطلقاً ولا هو يحتوي على الحقيقة التاريخية الواقعية؟

التمس الباحث في بناء أطروحته مقدمات معتبرة في تفسير القرآن لدى القدماء والمحدثين على السواء بحثت جانباً من هذه المسألة، وقد اختصر تلك الأطروحة بمقدماتها في الجواب عن الآيات التي يوصف فيها القرآن بأنه الحق باعتبارها «من المسائل التي التفت إليها المفسرون لأنها جاءت من الأمثال في قوله

(1) القيام: أدبية القرآن، ص: 50.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996، ص: 64.

تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ والأمثال لا يلزم أن تكون حقائق ثابتة فقد تكون من المتخيلات ومن الأساطير والأوهام. ولقد أجاب هؤلاء عن هذه المسألة، وكانت إجابتهم أن المثل يوصف بالحق لأنه شارح للحق ومبين له⁽¹⁾. ثم يستعرض الباحث رأي صاحب المنار في معنى المثل من أنه حق لأنه مميز للحق ومقرر له وسائق إلى الأخذ به لما له من التأثير في النفس، ليقرر أن: «هذا الذي يقال في المثل يقال في القصة لا لأن المثل قد يكون قصة أو أن القصة قد تجيء مثلاً فحسب، بل لأن هذا الذي يقال في التمثيل من حيث هو شرح المسائل والتمكين لها في النفس يقال مثله وأكثر منه في القصة»⁽²⁾.

إن الباحث إذ يسوق هذه المقدمات التوضيحية لمفهوم الحق الذي يوصف به المثل كما القصة مبيناً أن الحق استناداً لشهادات المفسرين لا يتعلق بالقصة أو المثل ذاتيهما وإنما بوظيفتهما أي بما يؤديانه من بيان وتأكيّد لمعنى الحق في النفس يفصل فكرته من خلال قصة أصحاب الكهف، فالذي يراه الباحث ويطمئن إليه استئناساً بآراء بعض المفسرين القدماء «أن القرآن الكريم لم يذكر في هذه القصة الحقيقة التاريخية وإنما ذكر ما كان يعرفه اليهود وأهل الكتاب من عدد الفتية وعدد السنين»⁽³⁾.

وبالعودة إلى أسباب النزول يستنتج أن قريشاً سألت النبي عن أولئك الفتية بإيعاز من اليهود الذين قدموا مسبقاً جواباً لسؤالهم يكون بالضرورة مقياساً لصدق إجابة الوحي، فكان من حكمة الوحي ضرورة ألا ينزل بالحقيقة التاريخية، وإنما بالصورة التي قدمها اليهود، ولتأكيد صدق النبي، فهذا «الذي نقول به هو الذي يتضح تماماً من فن بناء القصة في القرآن، لماذا ردد القرآن عدد الفتية من

(1) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط4، دار الانتشار العربي، بيروت، بيروت 1999، ص: 22.

(2) نفسه، ص: 23.

(3) نفسه، ص: 24.

أصحاب الكهف بين الثلاثة الرابع كلبهم، والخمسة السادس كلبهم، والسبعة الثامن كلبهم، لماذا ردد ولم يذكر العدد الحقيقي لكل هؤلاء، إن التردد في العدد والتجهيل في أمر السنين لم يكن إلا لحكمة يريد بها المولى.. لقد كانت إجابات اليهود غير موحدة ومن هنا كان ما ترى في القصة من تجهيل وترديد..»⁽¹⁾.

إن القصص القرآني بما هو بناء فني لا يكشف واقعاً تاريخياً وإنما يوظف المرويات كما يعتقد أصحابها ويعيد بناءها بالصيغة التي تحقق الغرض الذي يقصده القرآن في القصة، ومن هذه الوجهة كانت القصة حقاً في تثبيتها وتأكيداتها للغرض الذي يتوخاه خطابها ولا يهم بعد تقديمها إذا كانت المواد التاريخية المروية حقيقة في ذاتها أم أساطير. إن الباحث إذ يصل إلى هذا المستوى من نفي الحقيقة التاريخية في القصة القرآنية يحترز من النهايات المحتملة لهذا الموقف حين يؤكد أنه لا يريد «في هذا المقام أن نتعرض لما يقوله الكثيرون من أن هذه القصة ليست إلا أسطورة من الأساطير الرومانية لأن هذا التعرض لا يليق بهذا المقام»⁽²⁾.

إن الباحث يزود عن طرحه بنفيه تاريخية القصة القرآنية، ولكنه في ذات الوقت يقف عند الحدود القصوى لهذا الأفق النقدي الذي يعتبر أحداث القصص القرآني كلها أو بعضها في عداد الأساطير، يقف متهيئاً عند هذه الحدود لا ينتهي إليها وإن كان موقفه، ومع كل الوضوح الذي اجتهد في تحقيقه لم يكن في تلك المرحلة التاريخية التي قدم فيها دراسته قابلاً لأن يُنظر إليه بعيداً عن ذلك الالتباس، خاصة أمام الضمير الديني الذي يعتبر كلمة الحق كوصف قرآني في حدود دلالتها الحرفية، وكان ذلك الضمير الديني هو ما يشكل وعي العامة التي وصفها الخولي في مقدمة الأطروحة واعتبرها مصدر الضريبة التي دفعها صاحب دراسة الفن القصصي.

الواقع أن رسالة «الفن القصصي» أرادت أن تؤسس على نحو واضح

(1) نفسه، ص: 25-26.

(2) السابق، ص: 26.

وتطبيقي المنهج الأدبي في دراسة القرآن، ولذلك اشتغلت في مستوى التمهيد على إبراز المسوغات العلمية لممارسة ذلك المنهج مثيرة بدرجة وافية من العمق جوانب من قصور مناهج المفسرين المطبقة، وكان في مقدمتها ذلك المنحى الإسقاطي المذهبي في تفسير القرآن، ذلك أن «تلك الآراء التي يثبتها المفسرون على أنها متعارضة وتلك المذاهب العديدة التي توزعها الفرق الدينية المختلفة لعلها قامت على غير أساس؛ قامت لأن قصد القرآن من استعمال الألفاظ لم يفهم تمامًا، وقامت لأن هذه الفرق قد حددت المعنى حينما استقر في ذهن أصحابها من وراثة أو تلقين، وعلى الجملة قامت لأن هذه الجماعات كانت تفرض آراءها ومعتقداتها على القرآن»⁽¹⁾، فالمفسرون القدامى حين اتخذوا قصص القرآن مادة لاستعراض تأويلاتهم المذهبية أدخلوا ذلك القصص في دائرة تشابه القرآن فقطعوا الطريق أمامهم لبناء أي فهم حقيقي صحيح لطبيعة القصص القرآني.

الواقع أن خلف الله قد كشف عن فحص جدي لمسألة القصة القرآنية في التفسير لم تسمح المناوشة الأيديولوجية حينها بالالتفات إلى قيمته العلمية، وانصب ذلك الفحص على المنظور الإسلامي لعلاقة القصة بالتاريخ، فقد تشكل في سياق ديني تاريخي اتخذ من العلم بالغيب (أخبار الرسل والأنبياء) مقياسًا لتمييز صدق النبوة وفرض ذلك السياق التاريخي أن يكون أهل الكتاب من اليهود هم أولى بأحقية ذلك المقياس، ولا أدل على ذلك من رجوع المشركين إليهم في محاولة تعجيز النبي ﷺ كما جرى في أسباب نزول سورة الكهف، فضلاً عن أن القرآن ذاته قد اعتمد ذات المقياس في إثبات نبوة محمد ﷺ. وإذا كان المقياس التاريخي في النظر إلى القصة برغم الاعتقاد به لدى أهل الكتاب لم يحقق إلا مزيداً من الإنكار والجحود للدعوة المحمدية فإنه لدى المسلمين شكل «عنصرًا من العناصر المكونة للعقلية الإسلامية يهتز باهتزازها ويتأثر بها تتأثر به من تيارات فكرية تتعاقب عليها بتعاقب السنين والأعوام»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 33.

(2) السابق، ص: 58.

من الواضح أن خلف الله قد اتخذ موقعاً نقدياً يسمح له بالنظر إلى طرق البحث الموروثة في القرآن كنظام تفكير مميز بحدوده وعناصره لا يتردد في وصفه بالعقلية الإسلامية أو العقل الإسلامي، وهذا الضبط الاصطلاحي يعد أداة إجرائية هامة لممارسة التفكير النقدي، فالعقل الإسلامي قد اتخذ من المقياس التاريخي برهاناً على صحة الوحي فنمت في ضوئه ثقافة تاريخية واسعة لدى المفسرين في محاولتهم فهم القصص القرآني، إذ عمدوا أولاً إلى جملة الإشارات التاريخية في القصة القرآنية مجتهدين في فك إبهامها المتعلق بالزمان والمكان، فألجأهم ذلك إلى الأسرائيليات والفروض النظرية أحياناً مستبعبدين إلا في النادر الاستناد إلى المذهب الأدبي في النظر إلى إشكالية الإبهام تلك⁽¹⁾، وانتهى بهم ذلك إلى حال من التخبط في الفهم.

تفتح هذه النتيجة من نقد قواعد البحث الموروثة في القرآن الطريق إلى ضرورة المنهج الأدبي في النظر إلى القصص القرآني، ذلك «أن الأدب يكتفي في كثير من الحالات بالمشهور المتداول من المعارف التاريخية أو بالصور الذهنية للجماعة البشرية عن هذا الكون وأحداثه وبخاصة حين يقصد إلى هذه المعارف ليتخذ منها المواد التي تعينه على ضرب الأمثال وقص القصص»⁽²⁾، وهذه الفكرة عن طبيعة الأدب كنشاط إبداعي تفتن إليها البلاغيون العرب أنفسهم حين اكتفوا «باللزم العرفي في مسائل البيان من تشبيه واستعارة ومن كفاية وتمثيل ومن قص القصص لضرب الأمثال وللهداية والإرشاد»⁽³⁾، وهذا الأمر يمكنهم في قضايا التاريخ من اعتماد «ما هو مشهور متداول حين يقصون القصص ويضربون الأمثال وليس يلزم أن يكون هذا المشهور المتداول مطابقاً للحق والواقع لأن المطابقة إنما يتطلبها المؤرخ والفيلسوف لا الشاعر ولا الأديب

(1) نفسه، ص: 59-60.

(2) السابق، ص: 78.

(3) نفسه.

تخضع القصة القرآنية من هذا المنظور الأدبي في تشكيلها لمقتضى الحرية الأدبية لا الحقيقة التاريخية ومن هنا يكون البحث مشروعاً في حدود الحرية النسبية التي ميزت طريقة القرآن في بناء قصصه والتي خص الباحث منها «إهمال القرآن مقومات التاريخ من زمان ومكان فضلاً عن بعض الأشخاص في بعض تلك القصص - اختيار بعض الأحداث دون بعض.. إنما كان يكتفي باختيار ما يساعده على الوصول إلى أغراضه - لا يهتم بالترتيب الزمني أو الطبيعي في إيراد الأحداث وتصويرها..»⁽²⁾، فجملة هذه الظواهر تؤكد سير القرآن على مقتضى الحرية الفنية في بناء القصة، وتلك هي الأطروحة المركزية التي سعى الباحث إلى إبرازها في أبواب كتابه، على أن حدود تلك الأطروحة تبرز بجلاء في تصنيف القصة القرآنية إلى قصة تاريخية فنية، وقصة تمثيلية، وأخيراً قصة أسطورية.

يعرض الباحث الآيات القرآنية التي ورد فيها وصف المشركين للقصص القرآني بأساطير الأولين، ومنها على وجه الخصوص ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ أَسْتَبْهَأَ فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٦﴾، واستنتج من ذلك العرض أنها جميعاً من القرآن المكي، فالقول بالأساطير إنما صدر من المشركين، ومن ثم فقد اختفى هذا القول في المدينة إذ كان قولاً مرتبطاً بعقيدة إنكار البعث، وقد كانت هذه «العقيدة قوية عندهم وتقوم على أساس يطمئنون إليه من حيث وسعهم معه أن يقرروا بهذه القوة وجود الأساطير في القرآن ذلك لأنهم لا يستطيعون هذا القول إلا إذا كان هناك ما يبرر هذا القول في تقديرهم»⁽³⁾. وقد كان موقف القرآن من وصف المشركين واضحاً لدى الباحث «فهو لم ينف وجود الأساطير على نحو مباشر وإنما حرص على نفي أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص: 83.

(3) السابق، ص: 205.

من عند محمد ﷺ وليس من عند الله»⁽¹⁾، وهو مصداق قوله تعالى ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ﴾ وفي ضوء هذا التخريج انتهى الباحث إلى القول: «وإنا لا نتخرج من القول بأن في القرآن أساطير»⁽²⁾.

لم يتخرج الباحث في التأكيد على استنتاجه حين يعتبر القصص الأسطوري تجديداً في الحياة الأدبية المكية جاء به القرآن ولم يكن مألوفاً لدى المشركين ولذلك أنكروه. وقد مثل هذا التجديد برأيه جانباً من الإعجاز الأدبي، إذ بني القصص الديني على بعض الأساطير محققاً ما جعل الأدب العربي «يسبق غيره من الآداب العالمية في فتح هذا الباب وجعل القصة الأسطورية لوناً من ألوان الأدب الرفيع»⁽³⁾، ثم يدفع الموقف إلى نهايته حين يؤكد أنه «إذا ما قال المستشرقون إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف قد بنيت على بعض الأساطير قلنا ليس في ذلك على القرآن من بأس فإنها هذه السبيل سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى»⁽⁴⁾.

لا شك أن الباحث يتموضع بعيداً عن معايير العقل الإسلامي، فالنظر إلى القرآن كوحي منزل وكحقيقة مقدسة لا يأتيها الباطل من خلفها أو أمامها لا يحتمل تلك التوصيفات الوضعية الأدبية التي اجتهد الباحث في دراستها كمنظور نقدي جديد لمقاربة القصص بل الخطاب القرآني ككل. إن منجز خلف الله الذي لم يتهياً السياق لتقبل نتائجه علمياً في منتصف القرن الماضي هو ذاته ما استعاده الجابري إذ اعتبر القصص القرآني نوعاً من ضرب المثل وليس قصصاً بالمفهوم التاريخي، فالقرآن «يستعمل القصص لأهداف الدعوة وليس من أجل القصص ذاته، فإن قصصه على الرغم من أنها قصص أنبياء فعلاً فإن حكيه لا يخضع لمسار حياة الأنبياء.. بل من أجل البرهنة على صحة القضية التي يستشهد فيها

(1) نفسه، ص: 205.

(2) نفسه، ص: 207.

(3) نفسه، ص: 209.

(4) نفسه.

وفقاً لهذا التصور لا يمكن النظر إلى صدق القصة القرآنية في علاقته بالواقع التاريخي بل في مطابقته لخيال المتلقي ومعهوده الثقافي، «فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء المثل والتي تضرب لموقف أو حال... فكذلك القصص القرآني في نظرنا، والصدق في هذا المجال سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة لا يُلتَمَس في مطابقته أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده»⁽²⁾، وبرغم بعض التحفظات الشكلية فإن الجابري ينتهي إلى الرؤية ذاتها التي توصل إليها خلف الله بشأن علاقة القصة القرآنية بالحقيقة التاريخية، فالقرآن «كتاب دعوة دينية، وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية»⁽³⁾.

إن تعزز الأفق النقدي إزاء القراءة التراثية برسوخ التداول المنهجي المفهومي لمكتسبات التحديث مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن هو ما سمح للجابري وغيره من الباحثين المعاصرين أن يوطنوا من جديد أسس المنظور النقدي في إعادة قراءة الخطاب الديني، تلك التي دفع الرواد ثمن خيبتها لدى منتمي التلقي التراثي. ولا ينبغي هنا أن نسلم بذلك التجاهل الذي يبيده الجابري إزاء مسألة الحقيقة التاريخية في القصص القرآني لأن ذلك التجاهل لا يمتلك مبرراته العلمية والمنهجية ضمن مشروع أعده صاحبه في أربعة أجزاء لإعادة التعريف بالقرآن وتفسيره دعاه بالتفسير الواضح حسب أسباب النزول⁽⁴⁾.

(1) الجابري: مدخل إلى القرآن التعريف بالقرآن، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص: 257.

(2) نفسه، ص: 258.

(3) نفسه، ص: 259.

(4) الجابري: فهم القرآن الكريم، 3 أجزاء، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008.

إن الحلقة التي شكّلها خلف الله إلى جانب أستاذه الخولي جعلت موضع التطبيق أبرز التوجهات التي حملها الأفق النقدي إزاء القرآن في المرحلة التأسيسية: النظر إلى القرآن ككتاب أدب، ربط انتهائه باللغة العربية، تأسيس دراسته في ضوء المنهج النقدي الأدبي، استثمار الدراسات الاستشرافية في قراءته، اتخاذ الحرية في وصفه بالخطاب الأسطوري على مستوى القصة، ربطه بالبيئة التاريخية والثقافية العربية زمن النزول.

شكّل ذلك المهاد الذي احتمت به وأسست عليه أبحاث المرحلة اللاحقة في تناولها للخطاب القرآني؛ تلك التي عمقت منظورها النقدي باستثمار التحولات المنهجية المعاصرة في مستوى الدرس اللساني الأدبي في تحليل الخطاب والهرمينوطيقا. ولعل الوجه الأبرز هنا هو المشروع النقدي الذي أثاره نصر حامد أبو زيد وانطلق فيه من إعادة التأكيد على القيمة التأسيسية لجهود طه حسين ومدرسه الخولي، دون أن نتجنب الاستباق هنا إذ نؤكد أن أعمال طه حسين بشكلها المنهجي وكذا منظور خلف الله باستكشافه، للعقل الإسلامي وإدخاله مفهوم الأسطورة في دراسة القصة القرآنية تتجاوب بصورة استدعائية مع مشروع الباحث محمد أركون، لكن مشروع أبي زيد نفسه يلتقي في ضوء منظوره التاريخي الجدلي مع أعمال طيب تيزيني التي أودعها مشروعه «رؤية جديدة للفكر العربي» إذ خصص جزءه الخامس «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»⁽¹⁾ لإعادة قراءة الخطاب القرآني فضلاً عن جهود المدرسة التونسية بريادة عبد المجيد شرفي⁽²⁾ التي تشكل امتداداً واضحاً لمشروع أركون من حيث مدخلها الأنثروبولوجي.

(1) تيزيني (طيب): النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط 1، دار الينابيع، دمشق، 1997.

(2) شرفي (عبد المجيد): في قراءة النص الديني، ط 1، الدار التونسية للنشر، 1990، فضلاً عن أعماله الأخرى: (لبنات، الإسلام والحداثة...).

خامساً: القرآن والمنظور الجدلي.. النص منتج ثقافي

كانت رؤية أركون متفاعلة تلقائياً مع مسار الأفق النقدي المتشكل تدريجياً في ضوء القراءات الحداثية المتوالية منذ منتصف القرن الماضي تقريباً، ولذلك نظر إلى منجز نصر حامد أبو زيد كمحاولة تحديث حقيقية لمنهجية القراءة، مجملًا الاعتراف بأهميتها وحدثة منظورها دون أن ينحها صفة ريادية في اتجاه ما يطمح إليه: «في الواقع إن أبحاث الأستاذ أبو زيد ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما موضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة.. فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصًا لغويًا، ولكن مرة أخرى جاء رد الفعل عليه مدويًا من قبل المحافظين والمقلدين»⁽¹⁾.

الواقع أن إخضاع الخطاب القرآني للفحص النقدي بما هو نص لغوي أدبي كان دومًا الغاية العلمية والثقافية التي سعى إلى تأسيسها كل من طه حسين والخولي ومن بعدهما خلف الله، وهي المقولة التي شكّلت أفقًا معرفيًا للخطاب التحديث ذلك الذي ارتبط به تيار التنوير العربي عبر مساره الممتد منذ عصر النهضة إلى اليوم. تلك هي الحقيقية التي لفت إليها الانتباه علي حرب في معرض تحليله لمشروع «أبو زيد» فكتابه «مفهوم النص يندرج ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الديني عمومًا وللخطاب القرآني خصوصًا، وكان أولى أن يسميه نقد النص بدلاً من مفهوم النص.. وأبو زيد شأنه في نقده شأن سائر الدهريين بين العرب على اختلاف مناهجهم وأساليبهم وعلى تقارب نصوصهم من حيث الجدية والأهمية أو على تفاوت خطاباتهم من حيث صراحتها أو تقيتها ومداوراتها، وذلك انطلاقًا من طه حسين وإسماعيل مظهر وصولاً إلى المعاصرين كصادق جلال العظم وأدونيس وأركون.. ممن ينخرطون في مشروع نقد الفكر

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية ط 2، مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي،

بيروت/ 1996، ص: 64.

الديني والعقل الإسلامي أصولاً وفروعاً قرآنًا وتفسيرًا»⁽¹⁾.

ودون أن نرتبك أمام وصف «الدهريين» الذي هو مصطلح عقائدي ربما لا يؤدي هنا إلا غاية الإثارة، فإن هذا الربط بين هؤلاء الأعلام حول إشكالية نقد الخطاب الديني بغض النظر عن اختلاف أدواتهم المنهجية أمر يمكن التسليم به من أجل بناء تصور متكامل لهذا الاتجاه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ذلك أن نصر حامد أبو زيد يأتي كلحظة علمية تراكم جهود رواد التحديث في موقفهم من إشكالية قراءة الخطاب القرآني، ومن ثم فهو يؤكد ذات الأسس المنهجية في النظر إلى هوية النص، فالقرآن «نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصًا محوريًا»⁽²⁾، إنها العبارة التي تتماهي مع مقولة الخولي (القرآن كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد)، ويعلق الرهان على المنهج الأدبي لأن «الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي يتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا»⁽³⁾.

إن الدراسة الأدبية تتحدد بالتحليل اللغوي الذي يشكل اختيارًا منهجيًا ملائمًا لا يمكن مساواته بمنهج آخر بالنظر إلى طبيعة القرآن ذاته كنص لغوي، ولذلك أعاد الباحث صياغة مفهوم النص القرآني صياغة تستبطن حقيقة المنهج المتبع في دراسته بما هو منهج جدلي ينظر إلى تلك العلاقة الجدلية بين النص/ الثقافة وبين الواقع الاجتماعي والتاريخي، ذلك أن «النص (القرآن) في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عامًا»⁽⁴⁾، فإذا كانت حقيقة النص تتحدد على محور علاقته

(1) حرب (علي): الارتداد والاستلاب، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص: 98.

(2) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص، ط 6 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2005 ص: 9.

(3) نفسه، ص: 11.

(4) السابق، ص: 24.

بالثقافة التي ظهر فيها فكيف يمكن الاحتفاظ بفكرة أصله الإلهي كما هو الاعتقاد الديني؟

لقد اجتهد الباحث في مواجهة هذا التساؤل لصياغة الحد الأدنى الممكن من العلاقة بين الشرط العلمي والاعتقاد الديني في مسألة مفهوم النص، فهو أولاً يكشف عن أن الإيمان بوجود غيبي سابق للنص يطمس ويخفي حقيقة النص اللغوية الثقافية (النص كمنتج ثقافي) وما يترتب عليها من فهم علمي منشود، وهو ثانياً يؤكد «أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»⁽¹⁾، ويؤسس علمياً الملاءمة بين هذين الشرطين: الشرط العلمي، الشرط الاعتقادي بقوله «ولنقل بعبارة أخرى إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول، وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ؛ ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماؤه إلى ثقافة البشر»⁽²⁾.

من الممكن التساؤل إزاء هذا الموقف: ما قيمة الاحتفاظ بفكرة ألوهية مصدر النص إذا كان هذا الاحتفاظ لا ينشأ عنه أي أثر منهجي على مستوى المفهوم أو الدراسة، خاصة أن إجراءات تحليله تتأسس على حقيقة أن النص لا يتجاوز طبيعته وانتماؤه إلى ثقافة البشر؟ هل يكون الباحث هنا بصدد تقديم ترصيات ما فحسب؟ ربما، ولكن المؤكد أن هذا المفهوم هو ما أثار حفيظة المؤسسة الجامعية الدينية إزاء مشروع الباحث وجلب عليه أشكال السخط والإبعاد.

فضلاً عن المدخل اللساني المؤسس على الرؤية الحديثة التاريخية في دراسة

(1) نفسه.

(2) نفسه.

النص وتحديد مفهومه فإن الباحث ومن أجل التأكيد على فاعلية الثقافة في إنتاج النص يوظف ذات المفهوم الذي تؤسسه سميوطيقا الثقافة⁽¹⁾ للنص وعلاقته بالثقافة من حيث إن معيار النص إنما يحدد باعتراف الثقافة به كنص، هذا هو التصور الذي يتبناه على نحو واضح دون أن يكشف عن مرجعيته «فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصًا دالاً فهو كذلك»⁽²⁾. وعند تطبيق هذا المفهوم بخصوص النص القرآني تبين جدارة القرآن كنص بامتياز، إذ إنه اكتسب فاعليته في الثقافة العربية بمجرد اكتماله بل حتى في مراحل تشكله.

قدم القرآن نفسه بما هو وحي، فكان الوحي هو المفهوم المركزي للنص القرآني، ولم يكن هذا المفهوم بذاته خارجاً عن حدود الثقافة العربية قبيل الإسلام، فالقرآن كوحي لم يكن مفارقاً لأفق التصور والاعتقاد الذي تحتضنه البيئة العربية الجاهلية والذي تشكل ظاهرتا الكهانة والشعر نموذجيه المهيمنين، فلقد كان «ارتباط ظاهرتي الكهانة والشعر بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي إمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا خلوّ الثقافة العربية قبيل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري؛ وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه»⁽³⁾.

من الواضح أن أبا زيد يعمق النظر في تلك العلاقة التي تربط النص بالثقافة

(1) سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السميوطيقا، ط 2، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ج 2، ص: 138.

(2) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص، ص: 272.

(3) نفسه، ص: 34.

ليكتسب ضمنها إمكانية تفسير تاريخية وضعية لمفهوم ظل الاعتقاد سائداً بطبيعته المفارقة في العقل الإسلامي هو مفهوم الوحي، ذلك أن عملية انبثاق النص القرآني ضمن تحليل الباحث تتجلى كعملية مستوعبة ضمن الإطار الثقافي لما قبل الإسلام، فالإقرار بمفهوم الوحي كمصدر لتشكيل النص هو أمر تبرره الظاهرة الثقافية التاريخية دونها حاجة إلى إفتراض منطلقات ميتافيزيقية أو لاهوتية مفارقة.

على أن المسألة الأكثر خطراً هنا هي أن هذا التحليل لعلاقة النص بالثقافة في مستوى مفهوم النص يعيد النظر بصورة حاسمة حتى في فهم موقف العرب المشركين، إذ أن وصفهم القرآن بالكهانة أو الشعر لم يكن مجرد رأي عناد بل تصور اعتقادي راسخ يجسد موقفاً تاريخياً لتلك المرحلة الثقافية. ذلك أن ربط القرآن بالكهانة أو الشعر يتم - لدى عرب الجاهلية - ضمن العرف الثقافي ويشكل إحدى حقائق تلك الثقافة. وينبغي هنا أن نوضح أن هذا التحليل لمفهوم الوحي يستكمل ذلك الموقف التحليلي الذي تبناه خلف الله حين اعتبر أن وصف المشركين للقصص القرآني بالأساطير إنما يشكل إحدى القنوات الراسخة لدى مشركي قريش في المرحلة المكية بسبب عدم إيمانهم بمسألة البعث التي يطرحها القرآن في تلك القصص. إن ربط النص بالثقافة لا يسمح من زاوية نظر الباحث بإعادة فهم طبيعة النص فحسب ولكن بإعادة فهم التصورات والبنى الثقافية كذلك.

تقتضي الاستراتيجية النقدية كما يطرحها أبو زيد إعادة تحديد مفهوم النص في ضوء علاقته بالواقع والثقافة وفصله عن بعده الغيبي كما يقدمه التصور الاعتقادي الديني، وتقتضي ثانياً تحديد هوية المتلقي الأول (الرسول ﷺ) بما هو شخصية بشرية تعيش واقعها الاجتماعي والثقافي وتجسد توجهاته وملاحمه، وهذا الفصل إنما يتأسس منهجياً وفكرياً على منطق التفكير الجدلي الاجتماعي الذي أعاد الباحث في إطاره تفسير ظهور الإسلام نفسه، فقد كان محمد - ضمن هذا التصور - منتمياً إلى تيار القيم المعارضة لنظام القيم المهيمنة تلك التي جسدها أتباع الحنيفية أمثال: (ورقة بن نوفل، عبد الله بن جحش، عثمان بن الحويرث، زيد

بن عمرو) الذي صدع بالدعوة إلى دين إبراهيم مقدمًا رؤية للعالم جديدة تناقض الرؤية القائمة.

يشكل مفهوم رؤيا العالم مفهومًا جدليًا أرسته البنيوية التكوينية لدى لوكاتش ولوسيان غولدمان متخذة منه مجالاً لتفسير التطلعات والقيم التي تحملها جماعة اجتماعية معينة من منطلق واقع اقتصادي تجاه العالم، تلك الرؤية هي ما يجسد البنية الذهنية لأي نص. لقد كان صوت الحنيفية في دعوتها إلى دين إبراهيم هو في واقع الأمر بحث في الهوية الخاصة للعرب المهددة بمخاطر اقتصادية في الداخل ومخاطر سياسية في الخارج (الفرس، الأحباش، البيزنطيين)، مما كان داعيًا لضرورة التوحد، ولم تكن المسيحية أو اليهودية ولأسباب تاريخية تلبى حاجة العرب في البحث عن الهوية والتوحد، فكان «البحث عن دين إبراهيم إذن بحثًا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أساس جديد من جهة أخرى، وكان الإسلام هو الدين الذي يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة - ومن حيث هو دين يرد نفسه إلى الحنيفية ملة إبراهيم - كان تجاوبًا مع حاجة الواقع، الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدًا منهم»⁽¹⁾. بهذا المعنى وعبر المفهوم الجدلي رؤيا العالم أمكن للباحث أن يعتبر النص القرآني استجابة للواقع الاجتماعي والثقافي العربي ولكنها استجابة تتحقق أولاً من خلال النبي محمد المتلقي الأول ليس «بوصفه.. متلقيًا سلبيًا.. بل إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها»⁽²⁾.

إن تفسير طبيعة النص القرآني بما هو تجسيد رؤيا العالم لتيار المجتمع القرشي عنوانه الحنيفية من خلال شخص محمد يقود الباحث إلى استكشاف رؤيا محمد كما يعكسها النص القرآني الأول ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾، ذلك أن «الآيات

(1) السابق، ص: 64-65.

(2) نفسه، ص: 65.

الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمدًا أو تحرك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة والتحنث في غار حراء.. إن محمدًا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه. لقد ذاق مرارة اليتيم في مجتمع يعطي العلاقات العصبية مركز الصدارة، وإذا كانت قد اجتمعت في ظروف محمد قسوة اليتيم والفقر معًا فلا شك أن وعيه قد تشكل بطريقة تثير أسئلة لا يُسمح في أصل هذا المجتمع بالإفصاح عنها»⁽¹⁾.

وفقًا لهذا التصور الجدلي يظهر النص القرآني متجاوبًا مع رؤيا الواقع الاجتماعي الذي يجسده متلقيه الأول، وفي ضوء هذا التجاوب يحلل الباحث العالم الدلالي لسورة العلق، حيث يعيد الباحث قراءة دلالة النص الأول في علاقته برؤية النبي وواقعه، ناظرًا إلى لغته في بعدها التزامني، حيث لا يمكن أن نمنح تلك اللغة من المعنى إلا ما تحتمله تلك البيئة الثقافية العربية في المرحلة الشفاهية، فلم يكن فعل القراءة يعني غير التردد، كما لم تكن صيغة النفي (ما أنا بقارئ) تعني غير الامتناع عن القراءة تعبيرًا عن الخوف، وفي مستوى ثانٍ ينظر إلى اللغة في الخطاب القرآني وفقًا لقاعدة الملاءمة السيكلوجية والاجتماعية لحالة محمد، فالمتحدث «إلى محمد ليس غريبًا عنه، وإن كان محمد قد نشأ يتيمًا بلا أب فإن ثمة من يربيه ويكون ربًّا له.. اقرأ باسم ربك بإسناد الرب إلى ضمير المخاطب - ضمير محمد - يومئ إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة، ويؤكد هذا دلالة الكلام على التعليم بعد ذلك وحتى لا يكون ربك مجرد رب عادي يضيف النص ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾، ولا شك أن إحساس محمد الذي تتوجه إليه هذه الرسالة بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته ويداوي اليتيم والفقر المستقر في أعماقه»⁽²⁾.

لا شك أن إسهام نصر حامد أبو زيد يشكل الحلقة الأبرز في الدراسات الحديثة المعاصرة التي قاربت النص القرآني ضمن آفاق نقدية مستثمرة آليات

(1) نفسه، ص: 65.

(2) - السابق، ص: 67.

حديثه في تحليل النصوص، ذلك أن أعمالاً أخرى رغم تسليحها بالرؤية الجدلية التاريخية في نظرتها للنص وتحديد مفهومه افتقرت بصورة واضحة إلى الممارسة التحليلية التي يمكن أن تبرز أبعاد تلك الرؤية وفاعليتها في إنتاج الدلالات المغايرة في قراءة النص، لعل هذا ما يطبع إسهام طيب تيزيني في كتابه «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة».

أفصحت هذه الدراسة بشكل واضح عن رؤيتها الجدلية التاريخية سواء في تأسيسها للمبدأ المنهجي - الوضعية الاجتماعية المشخصة - كمحدد للقراءة واتجاهات الدلالة أم تحديدها لهوية النص وإعادة نقد الرواية التراثية عن جمع القرآن، ففي إطار المنهج المقترح يلاحظ الباحث أن المقولة التي يستخدمها «في سياقه والمتمثلة بالوضعية الاجتماعية المشخصة تمتلك من لوازم التعميم والتجريد ما يجعلها ترتفع إلى المستوى المعياري المنهجي الذي يجعل منها ضابطاً وناظماً محدداً للقراءات والدراسات الدينية أو الجمالية.. إن مقولة الوضعية الاجتماعية المشخصة تضبط جدلية المعرفي والأيدولوجي بمثابتها البؤرة التي تلتقي فيها تلك القراءات والدراسات وتنطلق منها بنية ووظيفة»⁽¹⁾. ولكن كيف تشكل تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة؟ إنها ترتد بوضوح إلى الشرط الاجتماعي المادي لأنها «حصيلة المندمجين والمتحلقين بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم.. ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية والإنتاجية هي - في الآن نفسه - في عمق العناصر النفسية والأخلاقية والجمالية واللغوية والأدبية وغيرها التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن عمومًا تحلي نفسها على النص الديني المقروء عبر أقنية الوضعية المذكورة»⁽²⁾.

إن الرؤية الجدلية كما ينميها طيب تيزيني تعيد النظر في مسألة التدوين ذاتها باعتبارها أحد آثار الوضعية الاجتماعية المشخصة: «من الملاحظ أن تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف

(1) طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص: 38-39.

(2) نفسه، ص: 39-40.

كانت تشير إلى أن عثمان ربما كان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين متضايين؛ الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الأيديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعازمة حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى (الطبخ)، أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة التي استتقت قياداتها من بني أمية المناهضة - قُبليًا - لبني هاشم⁽¹⁾.

وإذا كان منطق الوضعية الاجتماعية المشخصة قد جعل من عملية التدوين تدخلًا اجتماعيًا سياسيًا لصالح الطبقة الجديدة الناهضة المهيمنة على السلطة فإن الشكوك أو الاختراقات التي أثرت حول القرآن تحت عنوان النقص أو التحريف يعاد النظر إليها بجدية كنتائج تاريخية طبيعية تمنعه من وجهة نظر الباحث من الإقرار بتهامية المتن القرآني، ذلك أن «إجماعًا حول هذه التهامية يغدو أمرًا خارج دائرة المصادقية التاريخية التوثيقية، لأن مادة البحث الأولية غير متفق عليها وإذا حدث أن هيمن اعتقاد بتهامية مادة البحث هذه فإن ذلك لم يكن أكثر من اختيار تحكيمي»⁽²⁾.

في ضوء الرؤية التاريخية المتوسلة بأدوات التحليل الحديثة والمعاصرة تدرج محاولة المدرسة التونسية التي تجسدها أعمال عبد المجيد شرفي وتتقاطع بشكل واضح مع مشروع أركون بمنحهاها الأنثروبولوجي في نظرتها إلى مفهوم النص الديني كما في تحليلها لقيمته ووظيفته. إن المنهج الأنثروبولوجي المقارن ينطلق من حياديته إزاء حقيقة مصدر النص الديني، حيث يهتم به كإنتاج ديني «لا يقتضي منا اختيارًا معيّنًا فيما يتعلق بأصله وهل هو مفارق أم بشري صرف، فقد حرصنا على البقاء في مستوى ظواهره بحث حتى يتسنى لنا الفهم والتحليل»⁽³⁾.

(1) نفسه، ص: 402 403.

(2) نفسه، ص: 405.

(3) شرفي (عبد المجيد): معالم الحداثة: لبنات، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 99-100.

بتجاوز تلك الإشكالية يعاد النظر إلى خصوصية النص الديني في ضوء المقرب الأنثروبولوجي كحاجة بشرية، فخلافاً للإنتاج الأدبي الذي يرمي إلى إذكاء الشعور بالجمال فإن النص الديني «يدعو إلى قيم أخلاقية ويحمل قيماً وجودية تضيف على الحياة والموت والمصير معنى، وهو بذلك يستجيب لضرورة أنثروبولوجية عميقة ليس في وسع الإنسان الاستغناء عنها أو تجاوزها»⁽¹⁾. وإذا كان الباحث قد انصرف بمنطقة الظواهري عن مسألة ألوهية النص الديني فإنه اتخذ منحى نقدياً واضحاً إزاء القراءة التراثية للنص في مستوى التفسير، علم الكلام⁽²⁾ والفقه، خاصة المراجعة التاريخية لبعض الأحكام ومنها الصوم⁽³⁾ أو في مستوى الأصول وعلوم القرآن⁽⁴⁾.

سادساً: القراءة المعاصرة.. في اتجاه «الكلام الجديد»

كان طه عبد الرحمن قد ميز بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة على أساس منهجي، إذ نظر إلى الأولى كقراءة انتقادية لا تراعي مقتضيات الإيمان العقائدي بينما ربط الثانية بمجرد امتلاك وتنفيذ أدوات بحث عصرية لتعزيز موقف الإيمان نفسه، وعدّ من هذه الأخيرة تجربة محمد شحرور «الكتاب والقرآن»⁽⁵⁾، فضلاً عن أطروحة الباحث الإيراني عبد المجيد سروش «القبض والبسط في الشريعة»⁽⁶⁾ ويمكن أن نضيف إلى هذه التجارب أعمالاً أخرى ككتاب الظاهرة القرآنية⁽⁷⁾ لمالك بن نبي، حيث كشف عن منحها الإصلاحية بالتركيز على الهمّ المنهجي

(1) نفسه، 100.

(2) شرفي (عبد المجيد): الإسلام والحداثة، ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.

(3) شرفي (عبد المجيد): معالم الحداثة، ص: 165.

(4) نفسه، ص: 113.

(5) شحرور (محمد)، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 2006.

(6) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص: 177.

(7) Malek Bennabi, Le phénomène coranique, édition elborhane, Alger 2008.

الذي «يزود من جهة الشباب المسلم الجزائري بفرصة التأمل في الظاهرة القرآنية ويقترح من جانب آخر إصلاحًا ملائمًا في روح التفسير الكلاسيكي»⁽¹⁾.

ولكن لا بد من إبداء قدر من التحفظ إزاء هذا التعميم أيضًا أو هذا التمييز لأن تقاطعًا أو تداخلًا قائمًا بين الموقف الحدائي وما دعاه طه عبد الرحمن موقفًا عصريًا، فمرتكزات بعض تلك الأعمال خاصة أطروحة سروش ومعها منظور الشيخ محمد مجتهد الشبستري التي أودعها كتابه «قراءة بشرية للدين»⁽²⁾ وإن كانت تحتفظ بإطار مبدئي عام لا يتصادم على نحو مباشر مع مقررات الإيمان إلا أنها تتجذر بأصولها المنهجية عميقًا في الأطر المنهجية للهرمينوطيقا من جهة وللنسبية التاريخية والإبستمولوجية من جهة ثانية. إنها تتعارض منهجيًا مع اشتراطات القراءة الإيمانية أو هي نوع من الوضعية المنهجية التي تؤسس لما يمكن دعوته بحقل «الكلام الجديد» إذ أن أطروحة القبض والبسط مثلاً تتأسس على «نسبية فهم المتون الدينية ومقصود القائل هو النسبية الكلية والشاملة أي أن كل فهم يتحول وليس لدينا أي فهم ثابت وليس لدينا أي فهم قطعي يمكن الاعتماد عليه ولا يقبل النقد»⁽³⁾.

يرتكز منظور سروش على مقدمات نظرية ثلاث تؤسس لإعادة القراءة أولها مدى التحول العام في المعرفة بما فيها المعرفة الدينية، إذ أن «الإنسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان يتجدد فهمه الديني أيضًا وسيرتبط ويتناسب مع أي فهم آخر»⁽⁴⁾. مهما كان الاعتراض على هذا المدعى بوجود قضايا ثابتة في المعرفة الدينية يمكن استنتاجها بواسطة الاستقراء فإن سروش يؤسس مدعاه من جهة السبب بمدعى آخر هو ارتباط المعرفة الدينية بسائر المعارف ذلك أن «القضايا

(1) Ibid , P: 39

(2) الشبستري: قراءة بشرية للدين، ط 1، الانتشار العربي، بيروت، 2009.

(3) الشيخ صادق لارييجاني: المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش، ط 1، ترجمة: محمد شقير، دار الهادي، بيروت، ص: 7-8.

(4) نفسه، ص: 20.

التي وقعت مورد التأييد أو الإثبات في العلوم المختلفة فإنها ترتبط ببعضها بنحو خفي ويؤثر كل من قوتها وضعفها في بعضها البعض...»⁽¹⁾.

يقتضي هذا الترابط في حد ذاته أن النظر في الشريعة أو النصوص الدينية ينبغي أن يكون مستفيداً من حقول العلم في أصناف المعارف غير الدينية: العلوم الإنسانية والطبيعية فضلاً عن الفلسفة، ذلك أن الذي «يفهم فهمًا جديدًا الشريعة وترابطها مع المعارف البشرية نريد منه فهمًا مضبوطاً ومنهجاً وان يصل إلى سر التدبر والخضوع بالنسبة إلى الموازين والرجوع إلى منابع الصحيحة من طرق باب العلم حديثاً. ولا شبهة في أن الشريعة يجب أن يفهمها المتخصصون إنما الكلام في أن إدراك أصحاب النظر في الإنسان والتاريخ والطبيعة والمجتمع هو مؤثر ومطلوب في فهم المتخصصين للشريعة»⁽²⁾.

لقد كان سروش وفيًا لمنطلقه في ضرورة استناد فهم الشريعة أو المتون الدينية إلى فروع العلم والمعارف غير الدينية، إذ أسس نظرية القبض والبسط على منجزات الهرمنيوطيقا وفلسفة العلوم التي تنتهي به إلى أطروحة النسبية الشاملة في فهم النص الديني، ولكن منتقديه تتبعوا في أصوله المنهجية إهماله توضيح مرجعيته وتمييز آرائه الخاصة، فاقتراساته من بعض مؤلفات الباحثين أو المفكرين الغربيين يتم توطئتها كأطروحة مبتكرة، وقد كان «أحياناً يأخذ ويقبس بشكل عشوائي. إن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات.. كلها دعاوى قد طرحت أحياناً بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمينوتيك وفلسفة العلم»⁽³⁾. وهذه الملاحظة النقدية تلتقي في الواقع مع ذلك الحكم الذي أطلقه طه عبد الرحمن تجاه القراءات الحداثية باعتبارها قراءات مقلدة⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص: 23.

(2) السابق، ص: 27.

(3) نفسه، ص: 07.

(4) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص: 177.

لا بد أن نؤكد هنا أن فكرة التقليد في الأصول المنهجية لا تمتلك تلك القوة المعتادة كوصف قذحي بالنظر إلى أن الباحثين الحداثيين أنفسهم يتموضعون بصورة واضحة في إطار تلك الأصول الغربية للحدثة، ويتخذونها كأدوات ضرورية لتجديد أو تغيير الفهم، وربما قاسوا هذا التفاعل المنهجي مع الحدثة الغربية بذلك التفاعل الذي أنجزه أسلافهم مع مكتسبات العلوم الدخيلة الذي أثمر أو ساهم في تشكل منجزات المعارف المنهجية في التراث، بل إن بعضهم وفي الحقل الديني نفسه داخل ما دعاه طه عبد الرحمن القراءات المعاصرة من يرى استحالة بناء أي فهم أو قراءة فعلية ومنسجمة للنص الديني إلا في ضوء مكتسبات الهرمنيوطيقا الحديثة، «فإذا اعتمدنا المعايير المذكورة في الهرمنيوطيقا الفلسفية ملاكاً لتقييم تفاسير القدماء فسوف يتبين أن أيّاً من المفسرين القدماء لم يلتفت لموضوع فهم النصوص باعتبارها موضوعاً فلسفياً، فقد كان القدماء يستخدمون قواعد وأصولاً ومسبقات فكرية لعملهم التفسيري ولكن تفاسيرهم كانت بمثابة مجموعة من العبارات تفتقد الارتباط المنطقي لتوظف في استخراج المعنى المطلوب من الآيات والنصوص»⁽¹⁾.

وإذا كانت الهرمنيوطيقا حسب فهم الشبستري لا تعترف أصلاً بمشروعية القراءات التفسيرية التراثية التي شكلت في واقع الحال إسقاطات أو مطالب على النص فإن الهدف المتوخى يذهب بعيداً في تنكيك القراءات التراثية وفي نتائج تلك القراءة وصولاً إلى الحدود والأهداف التي ترسمها مداخل القراءة الأنثربولوجية المقارنة أو الجدلية التاريخية، «ذلك أن الهرمنيوطيقا الدينية الجديدة تذهب إلى أن العقائد والأحكام الجزمية الموجودة في التراث الديني بشكل عام هي تاريخية وزمانية بذاتها وتمثل حجاباً سميكاً يغطي وجه الخطاب الديني وينبغي إمالة اللثام عن هذه الحقيقة ليعيش المؤمنون في أجواء نورها وحركتها.. إن هذه الحقيقة يجب العمل دائماً على تجديدها وترميمها كيما تبقى حية وفاعلة في

(1) الشبستري: قراءة بشرية للدين، ص: 25.

واقع الإنسان والمجتمع البشري»⁽¹⁾.

تبدو إشكالية قراءة النص الديني متجذرة في الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر كتجلٍّ أكبر لجدلية الإسلام والمدنية الحديثة بكل منجزاتها المادية والاجتماعية والعلمية، ولذلك فهي تتموضع في ذلك المستوى الأعمق للوعي الديني الإسلامي عندما نجد أصداها مترددة هنا وهناك في أي مكان من المجتمع الإسلامي العربي وغير العربي، حيث تتواجه المدنية الغربية مع نص واحد هو القرآن.

إن بعضًا من هذه المحاولات القرائية لا تبدو قد دخلت في اهتمام أركون، ولكن بعضها الآخر تعلق في نظره بدراسة يعوزها الشرط العلمي التخصصي فهي منقطعة في رؤيتها وتحليلها عن الأسس العلمية المعتبرة. هذا ما تعكسه محاولة «محمد شحرور» التي رأى أركون أن صاحبها «يستخدم بعض المقاطع المتبعثرة من المعرفة العلمية المعاصرة مازجًا بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية، وهو يهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي»⁽²⁾.

لعل هذا التقييم لمؤلف شحرور يكشف عن حجم التوجه النقدي الذي يحمله مشروع الباحث إزاء القرآن، حيث يرتبط بالحلقات السابقة من جهة الإشكالية: إعادة قراءة الخطاب الديني وكما من جهة وحدة الأفق النقدي إزاء تلك الإشكالية لا يكفي بمجرد توثيق صلة حقائق الوحي بمنجزات العلم لغرض تعزيز الإيمان كما فعل أمثال شحرور ومالك بن نبي وإنما يستهدف غرضًا أعمق نقديًا هو بالتحديد: إخضاع الوحي دائمًا للمساءلة النقدية، وهذا ما يقطع مع كل أسس الخطاب الديني قديمًا وحديثًا. إننا إذا إزاء منعطف نقدي في النظر

(1) نفسه، ص: 35.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص: 14-15.

إلى النص الديني لا ينحصر خطره في مستواه النقدي فحسب وإنما في النتائج والممارسات التحليلية التي يحتمل أن تنشأ عن ذلك المنعطف الذي ستكشف حدوده النظرية والتطبيقية على مدار فصول هذه الدراسة انطلاقاً من البحث في أصول الرؤية النقدية التي يتكفل بها الفصل التالي.

الفصل

الأول

1

أصول الرؤية النقدية :

العقل الاستطلاعي المنبثق

انطوى المنعطف النقدي الحديث والمعاصر في قراءة الخطاب القرآني على أسس نظرية تطرح نفسها كعقل مغاير للعقل الإسلامي أو الديني عمومًا، فقد انطلق طه حسين من إثارة الشك في مسلّمات الفكر الديني، وأبرز خلف الله على نحو واضح اختلاف منهجه عن ما سماه «العقل الإسلامي» في تناول القصص القرآني، أما نصر حامد أبو زيد فقد جعل من القراءة العلمية بديلاً للخطاب الديني وبرغم أن الممارسات التحليلية أو النظرية النقدية ارتبطت بالقرآن تحديدًا فإن التسليم بوحدة الأسس والمسلّمات النظرية في الفكر الديني داخل الديانات السماوية الثلاث كان واضحًا بل مركزيًا. إن ذلك المنحى يؤسس لفكرة أن تشكّل الأفق النقدي في مواجهة الخطاب الديني افترض أولاً: عقلاً مغايرًا للعقل الديني أو رؤية أخرى معارضة للرؤية الدينية.

لا يتيسر من هذه الزاوية البحث في مشروع إعادة قراءة النص القرآني لدى أركون كما لدى الباحثين الآخرين باعتباره مجرد طريقة أو منظومة إجراءات معاصرة لتحليل النص، بل هو في المستوى الأعمق مشروع في الأسس والنظريات والمنطلقات الفلسفية والمقاصد الاجتماعية والإنسانية التي تتعلق بالخطابات المقدسة، طبيعتها ووظائفها المفترضة في حياة وتاريخ المجتمع الإنساني.

إن التنبه إلى هذه المسألة يتيح حتمًا تقييماً أعمق لطبيعة المسار الذي تشكل فيه ذلك التوجه القرائي وخاصة في نموذج الأبرز لدى أركون، حيث يفصح مشروعه في منطلقه النظري ومهامه التحليلية والثقافية في المقدمات كما في ثنايا أبحاثه المتصلة عن مهمة إعادة النظر في النص القرآني، فالمهمة الثقافية والعلمية من البحث في القرآن تبدو متجهة حسب خياره الاستراتيجي الأول إلى «قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حالياً. وكما لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن.. كما لا يزال المقاتلون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لا عقلانية من أجل استنهاض الجماهير.. و لكن عملية القلب التي أقوم بها تشمل أيضاً العلوم الاجتماعية الوضعية التي تفرض تقسيمات أو تأويلات اختزالية للظاهرة الدينية. إنني أريد القيام بانقلاب معرفي يهدف إلى تسفيه كل الفاعلين من مؤمنين وغير مؤمنين الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة لمنعطف تاريخي محدد أو لبيئة اجتماعية ثقافية معينة أو لحالة معنوية دلالية للغة مهيمنة» (أقول هذه العبارة الأخيرة وأنا أفكر باللغة

العربية المصادرة من قبل أبطال التعريب الأيديولوجي»⁽¹⁾.

يلور هذا النص المقصد العام - المفكر في - كمنطلق وغاية من توجه أركون إلى تناول الخطاب الديني، فهو مقصد يتعلق في جوهره بإحداث قطيعة مع الأنظمة المعرفية اللاهوتية التي تحكم مساحة الدين عمومًا وتتأسس على عملية استغلال سياسي اجتماعي - متعارضة مع العقل - لرمزية الظاهرة الدينية. على أن تلك القطيعة تشهد في جانبها الآخر نفي الممارسات العلمية في العلوم الاجتماعية التي تتجاهل أو تختزل في الأقل ظاهرة الدين ودوره الاجتماعي.

إن النتيجة الأعمق لهذين الموقفين تلك التي يسعى أركون إلى تفكيكها هي محاولة استعمال القوة الرمزية للدين من أجل تثبيت أو تبرير غايات اجتماعية ثقافية مشروطة بواقع تاريخي محدود. إنه المسعى الحثيث لتحرير الظاهرة الدينية من أشكال الاستغلال التي تفرضها أنماط القراءة اللاهوتية أو حتى المهيمنة، حيث يبرز في هذا المنحى المثال الذي يشكل أحد هواجس أركون والمتعلق بالإكراهات اللغوية نفسها كتلك التي يثيرها أسلوب ممارسة وتعميم اللغة العربية في الجزائر.

أولاً: مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق

من الواضح أن تحرير الدين من الاستغلال السياسي لا ينفصل عن خصوصية ينطوي عليها مقصد أركون تستجيب لهوموم وتطلعاته الثقافية كمغربي جزائري وترتبط بقضية التعريب التي تعكس من وجهة نظره أحد أشكال الهيمنة أو فرض الإكراهات العابرة، وهذه المسألة لا يمكن تجاوز فاعليتها في المقصد العام للقراءة أو في أسباب تشكل الرؤية لدى الباحث نظرًا لأنه يبني مشروعه في ضوء منطلقات نقدية لا تعترف بأي حد من المطلقات وتمارس عملية تجاوز مستمرة لمسلّماتها. ذلك تحديدًا ما يفسر كيف يخضع أركون للممارسة

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقي،

بيروت، لبنان، 1999، ص: 92.

النقدية وفي الآن نفسه القراءة الأصولية للدين إلى جانب العلوم الاجتماعية الوضعية ويستحضر من زاوية نظره تلك كل أشكال الإكراهات التاريخية حتى تلك المرتبطة برسم خارطة الهويات الثقافية والحضارية لقضية اللغة العربية أمام مهمة التعريب.

يمنح أركون تلك المنطلقات أو الرؤية النقدية توصيفاً لافتاً: العقل الاستطلاعي المستقبلي، محدداً شرطه المعرفي بقوله «فبما أن العقل الاستطلاعي المستقبلي الذي أتبناه محكوم بالعمل في ظل التيه والتشرد والتردد والاشتباه المستمر بمواقفه وإنجازاته فإن عليه واجب توضيح كل مسلماته الضمنية لكي يخضعها للنقاش»⁽¹⁾.

يرتحن مشروع أركون القرائي بهذا العقل الذي يطرحه كأفق جديد لمقاربة الإشكالية الدينية ضمن شروطها الكلية وأبعادها الاجتماعية والسياسية والفلسفية وفي محور زمني يمتد نحو الماضي كما نحو المستقبل يتهيأ باستمرار لمواكبة المتغيرات والأحداث الطارئة ليدمجها في رؤيته التي تسعى إلى موقف التجاوز باستمرار، ولذلك يحرص على الكشف بوضوح عن طبيعة اختياره النظري، إذ يؤكد في قوله: «إن معاركي كلها تنضوي تحت ما أدعوه: العقل المنبثق هذا الذي ينهض بالأعباء التاريخية لماضي المجتمعات حيث تمارس يقظته النقدية. إنه يبقى بالمرصاد لكن «الأحداث التأويلية» مثل أحداث 11 سبتمبر التي تحمل مستقبلاً إنسانياً إذا قرئت بأمانة فكرية كاملة. إن العقل المنبثق يتميز من كل الاستخدامات السابقة للعقل.. وبالنظرة التي يقدمها من أجل أن يحول إلى الحضور كل الأحداث التي تحمل بوضوح غنى كاشف عن آمال الفرد البشري وآمال المجتمعات»⁽²⁾.

وإذا كان «العقل المنبثق» يطرح نفسه كإطار نظري نقدي يتطلع إلى التجاوز

(1) السابق، ص، 98.

(2) Arkoun, Humanisme et Islam , Edition barzakh , Alger, 2007, p. 33.

المستمر لمراجعة فرضياته وإنجازاته فإنه في ذات الوقت يميز حدود توجهه العام بالمقارنة مع العقول المهيمنة أمام المسألة الدينية التي ينبغي أن تعالج «داخل المسألة الشمولية.. الكونية: مسألة المعنى.. ينبغي أن نعلم أنه قبل ظهور الحداثة فإن الأديان كانت قد شكلت وفي كل مكان الأطر المطلقة التي لا يمكن تجاوزها للمعنى.. أطر الفعاليات الخاصة بأنسنة الإنسان»⁽¹⁾.

يُبرز أركون في هذا المستوى مسار تشكل أطر الحقيقة والمعنى مستوحياً سياق الثقافة العربية، لكنه يجعل هذا المسار منطبقاً على السياقات الثقافية الأخرى دون إثارة التحفظات اللازمة إزاء ذلك الاختلاف البين بين السياق العربي والسياق الإسلامي مثلاً «فالأديان هي التي كانت تتحتم بإدراك الواقع وتصوره والتعبير عنه بلغة طقسية شعائرية - فنية - مصطلحية مؤسساتية. وباختصار فإنها كانت تتحكم بتوليد ما يدعوه بالثقافة والحضارة هذا ما حصل طيلة قرون وقرون»⁽²⁾. نعم، وهذا ما يحصل الآن داخل السياق الإسلامي، ذلك أن القطيعة مع تحكم الأنظمة الدينية لم تحدث فعلياً إلا ضمن الثقافة الغربية.

يسعى الباحث أولاً إلى أن يبني بصورة واضحة الشروط الثقافية لانبثاق العقل الجديد؛ تلك المرتبطة بمسألة الحقيقة، مرتكزاً في هذا السعي على التحولات الثقافية الغربية بمقارنة مرحلتين: ما قبل الحداثة، الحداثة، ففي المرحلة الأولى حيث تحكمت الأديان بأنظمة الإدراك والتصور أو إنتاج المعنى والحقيقة لم يكن من الممكن التعرف على دين ما وعبور لغته وثقافته إلا باعتناق ذلك الدين «لأن جميع التأويلات التي قُدمت عن العالم والإنسان والتاريخ هي مربوطة بالضرورة بالحقيقة العليا المطلقة التي لا حقيقة بعدها.. الحقيقة الوحيدة التي نص عليها الدين الصحيح، فقد استملك القرآن، هذا المفهوم الوارد في الديانتين السابقتين المتنافستين بعد أن أعاد بلورته واستعمله من جديد»⁽³⁾.

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 239.

(2) السابق، ص: 239.

(3) نفسه، ص: 239-240.

إن العقل المنبثق يرتبط بهذا التوجه النقدي الذي أرسته الحداثة، لكنه يسعى إلى افتتاح مرحلة أخرى أكثر توسعاً من الناحية النقدية، حيث «يتجاوز كل ما سبق، يوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن 18.. (يحدث القطيعة) مع المسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في.. المرحلة السابقة»⁽¹⁾.

الواقع أن أركون يصوغ توصيفه بشأن تعاقب العقول وتعارضها في مسألة بناء الحقيقة انطلاقاً من سياق الثقافة العربية، ولذلك اجتهد في تمييز أنواع ثلاثة من العقول المتنافسة على ساحة الحقيقة: عقل ديني، عقل علمي تلفزي تكنولوجي، عقل فلسفي كانت العلاقة بينهما تعايش: «غالباً على هيئة الاستبعاد العنصري المتبادل»⁽²⁾. وإزاء هذه الوضعية الثقافية والمعرفية تتوضح ضرورة المهمة التي ينهض بها العقل الجديد الذي يبشر أركون بممارسته، إذ «تقع على العقل الاستطلاعي المنبثق مسؤولية إدارة العنف الملازم حتماً لبنى الحقيقة المرقاة والمواقع فيها من قبل هذه المواقع الثلاثة الحاضرة تاريخياً للعقل، ونقصد بذلك موقع العقل الديني ثم موقع العقل العلمي-التلفزي-التكنولوجي الذي يدير شؤون العولمة ثم موقع العقل الفلسفي الذي لا يزال متعلقاً بمسلمات حداثة العصر الكلاسيكي»⁽³⁾.

في ضوء النصوص السابقة يمكن رسم الصورة الأولية للعقل المنبثق، فهو عقل ينتمي في جذوره الفلسفية إلى فكر الأنوار وعقل الحداثة، يحمل طابع التجاوز لهما لعلاقته الحيوية بمنجزات علوم الإنسان والمجتمع، وإن كان يفرض تدخلاً فلسفياً يستوعب الإشكاليات اللاهوتية ويقيم تفاعلاً نقدياً مثمرًا من ممارسات العقل اللاهوتي نفسه، فهو يفكك حدود الاستبعاد التي جرى تنفيذها في الفصل بين اللاهوتي وعلوم الإنسان والنظر الفلسفي؛ تلك التي انتهت دائماً إلى

(1) نفسه، ص: 240-241.

(2) نفسه، ص: 241.

(3) السابق، ص: 241-242.

بناء أنظمة معرفية مغلقة على مسلّماتها الذاتية.

هكذا تتحدد وظيفة العقل المنبثق هذا الذي لا يمكن أبداً تقديمه كنظام منجز مهيمن بل كوضعية معرفية منفتحة على المستقبل كما على أدوات التفحص المتجددة، تتحدد في بناء زاوية النظر وإجراءاتها اللازمة التي تسمح للفكر بتفكيك أو تحرير كل مواقع الاستبعاد والرفض الدوغمائية مهما كان مصدرها دينياً أو فلسفياً أو علمياً، كل ذلك من أجل تحرير «المعنى» من مختلف أشكال الهيمنة.

وبهذا المعنى فإنه من غير الممكن الادعاء بأن العقل المنبثق كما يطرحه أركون هو عقل موجود بالفعل يمكن الإحاطة بحدوده. إنه بعبارة أخرى عقل في وضع التشكّل المستمر تهيأت في هذا العصر شروط ممارسته. وإذا جاز أن نضعه مقابل العقول الثلاثة الأخرى (الديني - التلفزي - الفلسفي) فإنه من الأجدر اختيار الصيغة التالية: عقل منبثق/ عقول مهيمنة، ذلك أن كلاً من العقول الثلاثة الأخرى اشترك أو يشترك الآن في أن يفرض «بواسطة الإكراه السياسي والاقتصادي والاجتماعي أنظمة معرفية خارجة عن أي تفحص نقدي حر»⁽¹⁾.

لا شك أن العقل المنبثق يحمل توجّهاً تفكيكياً إزاء العقول الثلاثة التي يدخل ضمنها ضرورة العقل الديني الإسلامي الذي «فرض هيمنة من عام 660 إلى 1200 تقريباً على كل النطاق المتوسطي المتأثر سابقاً باليونان الهلينستية وروما بل راح يوسع من هذه الهيمنة لكي تشمل مناطق واسعة من آسيا وإفريقيا. وقد اعتمدت هذه الهيمنة على اللغة العربية والدولة الخليفة أو بدائلها وكذلك على الإنجازات الحضارية، وعلى إطار ميتافيزيقي ديني معيش وكأنه توسع خيالي وثقافي للمدونة النصية القرآنية»⁽²⁾.

الواقع أن العقل الإسلامي قد حقق هيمنة واسعة في الفترة التي أشار إليها الباحث، لكنه لم يتراجع عن تلك الهيمنة داخل سياقاته الأصلية الإسلامية،

(1) نفسه، ص: 244.

(2) السابق، ص: 244.

ولذلك فإن وضع الهيمنة الذي يتخذه أي عقل لا يُفهم إلا في الحدود النسبية، فما يضع تلك الحدود بالفعل هو عوامل الإكراه/ الانتشار الاقتصادي أو السياسي أو العسكري. وبهذا المعنى يمكن التساؤل بحرص فيما إذا كان ممكناً فصل عقل ما عن اشتراطات العوامل المختلفة سواء بالنظر إليها كشروط انبثاق أم بالنظر إليها كأدوات انتشار وهيمنة.

إذا ما استحضرنّا هذا الاشكال المتصل بطبيعة العقل وعلاقته الجدلية بالواقع فإن موقع العقل المنبثق كما يقترحه الباحث ويشر به لا ينفصل عن «الروح المثالية» التي يمكن أن تتولد في تجربة الممارسة العلمية المجردة، لكن الأهم أن منطق التفكير الذي يحمله أركون تجاه العقل المهيمن - هذا العنوان الأعم لكل العقول الأخرى - يضع إدانته في الاتجاهات المختلفة. فكما كانت حالة العقل الإسلامي الديني فإن «العقل الذي يمارس نفسه في السياقات الغربية يعرف أنه مهيم، فهو لا يفرض فقط نماذجه الاقتصادية والمصرفية والمؤسسية والتشريعية على الجميع وإنما يفرض نفسه بصفته الذروة العليا والإجبارية لتكريس أو تحطيم أي إنتاج علمي أو ثقافي»⁽¹⁾.

يشيد العقل المنبثق صدقيته النقدية ومن ثمّ مشروعيته كعقل تحريري غير منحاز حين يضع على قدم المساواة العقل الإسلامي والعقل الغربي المهيمن في منحاه التفكيكي محاولاً كشف ذرى المعنى الدوغمائية المغلقة في كلا العقلين، ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أن عملية التفكير هذه يمارسها باحث مسلم احتضنته سياقات العقل الغربي، وهذه الشروط التاريخية المعرفية التي صاغت ذات الباحث لا يمكن تجاهلها في فهم منطق التفكير واتجاهه.. فلا يبدو ممكناً - وهو غير متحقق في الواقع طبعاً - أن تمارس عملية التفكير المزدوج، تجاه العقل الإسلامي كما تجاه العقل الغربي، من طرف باحث أو باحثين غربيين من مواقع غربية تختلف - ضرورة - الاشتراطات الفكرية الثقافية لممارستهم الفكرية.

(1) نفسه، ص: 247.

في الواقع إن أركون ذاته قد عانى - في ضوء هذه المقارنة - النتائج الحاسمة المترتبة عن اختلاف الوضعية التاريخية الثقافية للباحثين مما يجعل الكفاءة النقدية التحليلية للعقل المنبثق - مهما كانت صلاحيتها المجردة - مشروطة بالموقع التاريخي الثقافي للباحث المفكر نفسه، فالعقل المنبثق كصيغة نظرية نقدية تعددية تفكيكية يستثمر من الناحية النظرية أطراً معرفية متعددة (فلسفية، لاهوتية، علمية) تشترك في إعلاء المنحى النقدي، لكنها من الناحية العملية لا تحقق فاعليتها في التجاوز وتبقي رهينة لتلك الاشتراطات التاريخية الثقافية التي تصوغ الذات المفكرة وترسم قضايا وإشكاليات المفكر فيه بل وتحدد عناصر اللامفكر فيه أيضاً.

إن أركون الذي يؤسس رؤية العقل المنبثق مستلهماً مواقع النظر المتعدد في الفكر الغربي كما في الفكر الإسلامي لا يمكن فصله ضرورة عن صيرورة تجربته في السياق المغربي والإسلامي؛ تلك التجربة التي أفرزت الإشكاليات الأصلية والدوافع المتحفزة للبحث الدءوب عن «المعنى» الذي شاءت الأقدار التاريخية أن يكون متموضعاً بصورة متجذرة في الدين كممارسة روحية واجتماعية صبغت كل النظم السيميائية لهذا المجال الممتد للإسلام منبثقة من تلك الذروة العليا للخطاب؛ خطاب القرآن، وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نفرز كل العناصر المساهمة في تشكل رؤية العقل المنبثق لدى أركون.

إن بناء فهم نقدي لمسألة العقل المنبثق يستلزم تتبع مسار يفصل مؤقتاً بين الاشتراطات التاريخية للذات الباحثة في مجالها المغربي والإسلامي بكل تركيبته المعقدة والمتراكمة وبين الأصول المعرفية والفلسفية المتعددة التي شكلت متبنيات فكرية ومنهجية لدى الباحث من أجل تنفيذ قراءته للخطاب القرآني.

ثانياً: الذات والشرط التاريخي

أ - المجال المغربي: البحث عن الخصوصية

لم يكن البحث في الخطاب القرآني كذروة للظاهرة الدينية في السياق الإسلامي منفصلاً عن اشتراطات المجال المغربي الذي ينتمي إليه، إذ بدت

الأوضاع القائمة في المغرب والخطابات المتصلة بها غير قابلة للتفكيك والنقد إلا من زاوية علاقاتها بمرجعيتها الدينية التاريخية، ومن هذه الزاوية وحدها يسعنا فهم اتجاه أركون إلى دراسة الفكر العربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي الذي يهدف إلى «إضاءة الفضاء المغربي في أحد أبعاده التاريخية والأنثروبولوجية، أقصد أنني حملت إلى ساحة الضوء هذا البعد المظلم والمفكر فيه حتى الآن أو الممنوع التفكير فيه.. راح خطاب التحرير الوطني ثم خطاب البناء الوطني يعارضان الخطاب الكولونيالي في وجود أمة ليبية أو تونسية أو جزائرية أو مغربية... فقد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هي عربية وإسلامية بشكل محض ولا يوجد فيها أي عناصر أخرى.. كنت أريد أن ألفت الانتباه إلى الضرورة التالية: ينبغي أن نعطي حق الكلام للمؤرخين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا من أجل تحديد الهوية بشكل واقعي وصحيح مع الأخذ بعين الاعتبار كل العناصر أو الفئات الموجودة في المجتمع»⁽¹⁾.

يكشف هذا النص بصورة واضحة عن جوهر الإشكال الذي يؤطر أحد منطلقات البحث في الظاهرة الدينية خاصة في تجليها الإسلامي؛ تلك المتعلقة بقضية الهوية في المغرب الكبير، حيث تمت صياغتها على نحو قسري مركزي بواسطة التاريخ الكولونيالي كما بواسطة الخطاب القومي للدولة الوطنية بحصرها في بعدها العربي الإسلامي ونفي خصوصيتها المحلية اللغوية القومية، ولذلك وجدت أزمة الهوية تعبيرها المباشر في الجدل المستمر داخل هذه البلدان حول وظيفة الدين ومشروع التعريب.

ينخرط أركون في مسألة الهوية من زاوية البحث العلمي الاجتماعي الأنثروبولوجي من حيث إنه يستحضر المكونات العرقية الثقافية التاريخية للمجتمع المغربي عبر مساره التاريخي باحثاً عن الخصوصية بما هي واقع اجتماعي،

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص: 36.

ولكن النتائج التي يرسمها كمحصلات أو كأهداف لهذا البحث تلتقي حتماً مع الطموحات السياسية والاجتماعية لنخب الحركة البربرية في بلاد المغرب. على أن السؤال الذي يثير نفسه إزاء الحل الذي يقدمه أركون في مسألة الهوية؛ أي إعادة تحديد هوية مجتمعات المغرب الكبير استناداً إلى مهمة علمية للمختصين في التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا يتعلق أساساً بمدى مشروعية وإمكانية بناء هوية ما من منطلق علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالنظر إلى أن تشكُّل الهوية في أي مجتمع يتحقق نتيجة تراكم تاريخي.

لا شك أن العلوم الاجتماعية تتيح أطراً علمية لتحليل إشكالية الهوية ولكنها لا يمكن أن تطرح كأسس للمشروعية التاريخية السياسية قصد بناء هوية مجتمع ما تلك المنبعثة أصلاً من إرادة العقل التاريخي المهيمن ضمن سياق تاريخي واجتماعي معين. وقد أشار أركون ذاته إلى هذا التعارض الواضح بين مقتضيات العلم في التحليل الاجتماعي الأنثروبولوجي وبين شروط التشكل الفعلي للهوية، فالقرار السياسي - مدفوعاً بحركية التراكم التاريخي - لا يمكنه انتظار نتائج البحث العلمي المتخصص مهما كان تقدير الباحث إلى هذا التوجه «الذي يؤدي إلى بلورة برامج وأولويات وتساؤلات أكثر تلاؤماً مع حاجات المغرب الكبرى المستقل»⁽¹⁾، فهذا التوجه يقترب من طبيعة الأمنيات المشروعة لكنه ينفصل بلا ريب عن الشروط النقدية التي يمكن أن نواجه بها مسألة الهوية.

من الممكن الآن أن نرى كيف تتعلق مسألة الهوية كما يطرحها أركون بإشكالية تحليل الخطاب الديني، إذ يعود أركون - في غير موضع من أبحاثه - إلى مسألة الخصوصية الثقافية الاجتماعية في المغرب الكبير موسعاً دائرة التحليل والمقارنة، حيث يقول: «لنلق هنا نظرة واحدة على ما يحصل في كاتالونيا واسكوتلندا أو بلاد الغال وهي جميعها مناطق تطالب باستقلالها الذاتي عن إسبانيا - بريطانيا.. من يستطيع أن يزعم اليوم أن الأحداث المساوية التي تحصل

(1) السابق، ص: 37.

في الجزائر حالياً لا علاقة لها بالسياسة التي اتبعت بعد الاستقلال؟ أقصد تلك السياسة المغامرة والقسرية التي اعتقدت أن بإمكانها تشكيل أمة مركزية استيهامية أو خيالية ضاربة عرض الحائط بالتاريخ الواقعي للجزائر»⁽¹⁾.

من خلال المثال الجزائري يعيد أركون تشخيص مسألة الهوية العربية الإسلامية المغربية التي اتخذت شكلاً توحيدياً قسرياً ألغى الخصوصيات الثقافية واللغوية ومن ثم تعددية المجتمع الجزائري نفسه التي تمثل تاريخاً واقعياً يقابل التاريخ الاستيهامي الذي صنعه أنظمة ما بعد الاستقلال، فعلى أي أساس يتم تصنيف الواقعي والاستيهامي بالنسبة إلى قضية الهوية؟ يبدو الأمر متعلقاً بدرجة إبراز وتثبيت الاختلافات الواقعية في العرق والثقافة واللغة، ذلك أن عملية التوحيد تنطوي على نفي تلك الاختلافات.

إن استكشاف ذلك الطابع القسري للهوية في بلاد المغرب لا يمكن أن يمر - برأي الباحث - إلا عبر إعادة قراءة الظاهرة الدينية ومن ثم إعادة تأسيس الهوية التعددية الواقعية، وذلك يفرض على «الجزائر وجاراتها أن تفكر بالحدثة ليس فقط عن طريق استيراد التكنولوجيا المعقدة.. ينبغي أن تطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذرياً عما سبق. وبعد أن تقوم بذلك يمكنها أن تكتشف الآفاق المعرفية والمحدوديات المعرفية الثقافية العربية واللغة العربية التي هي وسيلتها الناقلة»⁽²⁾.

يعلق أركون على مسألة إعادة التفكير بالظاهرة الدينية هدفاً مركزياً هو إعادة بناء الهوية المغربية التعددية الواقعية، ذلك أن إخضاع الظاهرة الدينية للفحص النقدي الجديد يسمح في منظوره باستكشاف المحدودية المعرفية للغة العربية والثقافة العربية، وتلك المحدودية ناشئة في نظره من أن الإسلام والثقافة العربية واللغة العربية التي هي عناصر الهوية القائمة لم تكن تاريخياً محددات رسمية لهوية

(1) نفسه، ص: 38.

(2) السابق، ص: 38-39.

المغرب لأن الإمارات التي حكمت بلاد المغرب قبل الاستعمار لم تمتلك الوسائل السياسية لفرض تلك العناصر واعتمادها كصيغة هوية في المغرب، وهذا الوضع سمح في نظره ببقاء «القوى البربرية الهامشية ذات الاستقلال الذاتي والاكتفاء الذاتي حتى زمن الاستقلال»⁽¹⁾.

من الممكن مناقشة مدى تماسك هذا التحليل من الوجهة التاريخية، فالقوى البربرية الهامشية وفق التحليل الأركوني كانت تقف مقابل القوى الحاكمة؛ السلالات ذات الأصول البربرية أيضًا، فالقوى المركزية حينئذ لم تكن متميزة عرقياً أو لغوياً (الحماديون، المرابطون، الموحدون) في وجه القوى الأخرى الهامشية، وهذا يكشف عن أن الانقسام - إذا سلمنا به - كان قائماً على قاعدة الهيمنة السياسية الفعلية ضمن سياق اجتماعي قبلي بامتياز، حيث كانت المتبنيات الجوهرية الدينية والثقافية بين المركز والهامش مشتركة، فطالما انبعثت من تلك الهوامش بحافز الدعوة الدينية القبلية حركات سياسية تستولي على المركز.

لم تكن أوضاع الهوامش في بلاد المغرب تجسد الاختيارات في مجال الهوية بالمعنى التاريخي، وإنما كانت - في واقع الأمر - نتائج الإكراهات السياسية الاقتصادية في تلك المرحلة. ففي ضوء انتشار الدين الإسلامي في عموم المغرب وفي ظل طبيعة سلطة الدولة القائمة على تحقيق الغلبة دون الاهتمام ببناء أو صياغة أي مراسيم أو مؤسسات لتثبيت هوية ما والاكتفاء بهوية الأمر الواقع المتحقق، وفي ظل امتلاك العالم الإسلامي المبادرة التاريخية الحضارية وفق الشروط المادية للعالم القديم لم يكن من الممكن أن تُطرح مسألة الهوية أو يتم التفكير في صياغتها وترسيمها كما هو الحال لدى أمم العالم الحديث.

لا شك أن المواجهة مع الغرب في الفترة الاستعمارية قد شحذت التوجه الثقافي إلى تثبيت صياغة الأنا الحضاري في بلاد المغرب من أجل الاجتماع وتعزيز مواقف الذات، إذ لا يمكن تجاهل الممارسة الاستعمارية للعب على التعددية العرقية

(1) نفسه.

واستغلال الأعراف البربرية مقابل التشريعات الإسلامية لغرض التمكين لنفوذها السياسي، وهكذا فإن فحص محددات الهوية في الماضي ومعرفة فيما إذا كانت عناصر معينة كالعربية تشكل عنصر هوية سائداً أم لا، ينبغي أن يتم بالنظر إلى طبيعة الشروط التي كانت تحكم السياق التاريخي الاجتماعي في تلك المرحلة حتى نتجنب الوقوع في إسقاط محددات الحاضر على الماضي.

الواقع أن الباحث لا يلتفت إلى مثل هذه الاعتراضات ذات الطابع التاريخي السياسي مانحاً أولوية تحليله إلى المحددات النظرية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ولذلك نراه يلح على السبيل ذاتها: تفكيك الهوية القائمة واستعادة هويات الواقعية التعددية، إذ «ينبغي على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا في الإسلام مباشرة لأن الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها.. ينبغي تحليل الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها وينبغي تأويلها ضمن إطارات التحريات الميدانية من تاريخية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية. ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحيّة إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية والقانونية. ينبغي أن نعترف بالخصوصية الفكرية والثقافية النقدية اللغوية مع أخذ بعين الاعتبار أن هذه التعددية لن تؤثر إطلاقاً على الوحدة الوطنية. يكفي أن نضرب كمثال على هذه التعددية اللغوية بلداناً كسويسرا، إسبانيا، بلجيكا، فنلندا»⁽¹⁾.

تبدو الاستراتيجية التي يطرحها أركون كحل مستقبلي لمسألة الهوية في بلدان المغرب مرتبطة بوجهين أساسيين: الأول، إعادة البحث في الإسلام في الإطار الأعم كدين مقارنة مع الأديان الأخرى، وهذا التوجه من شأنه أن يكشف عن طابعه التاريخي من جهة كما عن مشتركاته مع باقي الأديان مما يسقط أي امتياز عقائدي خاص للإسلام يُتخذ دائماً كأساس لبناء الهويات الشمولية، الثاني: الاستناد إلى الأوضاع التاريخية في بلدان أوروبا: نموذجاً لبحث وحل مسألة الهوية

(1) السابق، ص: 39-40.

المغربية، حيث تتجسد التعددية اللغوية الثقافية في بعض دول كإسبانيا وفنلندا وسويسرا، دون أن ننسى أن الباحث يعارض النموذج اليقوي المطبق بفرنسا ويعتبره متهايا مع ما طبق في المغرب الكبير.

في مستوى العلاقة بين الدين واللغة يلجأ أركون - كما سيفعل دائما - إلى النموذج الغربي المسيحي من أجل الكشف على المسار التاريخي لتطور العلاقة بين الدين واللغة في الثقافتين: العربية الإسلامية والمسيحية، إذ يلفت إلى أنه في الحالة المسيحية كان الكتاب المقدس قد انتقل لسانيا عبر لغات بديلة من الآرامية ثم اللاتينية وأخيرا اللغات الأوروبية المتعددة، مشكلا تحولاً في الشفرة الدلالية كل مرة، أما في الحالة الإسلامية فإن المسلمين «يكتفون باستغلال الامتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استخدمت أول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقا والخاصة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظل مرمية في ساحة اللامفكر فيه، وذلك تحت الضغط المزدوج للمسلّمات اللاهوتية المستبطنة في الاعتقاد الجماعي.. والمتعلقة بوحدة الأمة العربية»⁽¹⁾.

لم تحدث أية قطيعة لغوية في مسار تشكّل الثقافة العربية، فالنص أو الوحي ظهر مرة واحدة وبلغة واحدة فسمح هذا الاقتران بين الوحي واللغة العربية بترسيخ مكانة خاصة للعربية لغة الوحي الوحيدة تاريخيا، فمنع ذلك من صعود أية لغة أخرى منافسة، كما أن هذه المنافسة لم تكن في ذاتها ممكنة، إذ اعتبر النص ذاته كنسق لغوي - كملفوظ - وحيًا، خاصة أن القرآن نفسه نص على تعلق ظهور الوحي أصالة بالعربية، فلم تكن عملية إعادة كتابة رسالة الوحي يمكن أن تتجاوز الترجمة. إن رسالة الإسلام تشكلت من الناحية التاريخية كرسالة - نص أي أن مركزية التعاليم (الرسالة) لم تنفصل منذ البداية عن مركزية النسق اللغوي الذي ظهرت به الرسالة، أو أن قداسة الرسالة قد اقترنت أصالة بقداسة النص ولعل أبرز ما يؤكد هذه الخصوصية هو تعرض النص القرآني للتقليد، كما

(1) السابق، ص: 41.

أن فكرة التحدي التي رفعها القرآن في مواجهة المفكرين تعلق بال نص نفسه لا تعاليمه.

يمكن النظر إلى هذه الخصوصية لا كامتياز لاهوتي ولكن كشروط انبثاق تاريخية تأسيسية كان لها انعكاساتها الثقافية والسياسية، خاصة ما يتعلق بتثبيت مكانة اللغة العربية، لكن دورها في توسيع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي لا يرتد إلى هذه المسألة بصورة كلية وإنما يتعلق أولاً بطبيعة النظام السياسي وأشكال الهيمنة وممارسة السلطة فضلاً عن الفاعلية الذاتية للثقافات المحلية داخل دائرة الإسلام في المغرب أو في المشرق، ولا أدل على ذلك من مقارنة وضع اللغة الفارسية بوضع اللغة البربرية فيما يتصل بتحقيق الاستقلالية اللغوية والثقافية

ومن أجل التأكيد على الطابع الطارئ للهوية القائمة في بلاد المغرب لا يكفي أركون بتحليل المسار التاريخي للعلاقة بين الإسلام والعربية بالمقارنة مع الحالة المسيحية الغربية وإنما يفحص الاعتقاد السائد في بلاد المغرب من أن اللغة العربية قد تراجعت ثقافياً بسبب محاربة الاستعمار لها فذلك التراجع شكّل وضعاً تاريخياً لمدة ستة قرون (القرن 13 - القرن 19) قبل مجيء الاستعمار. لقد رمى ذلك الاعتقاد «في ساحة اللامفكر فيه بل المستحيل التفكير فيه حتى الآن تلك الحقيقة الصارخة المتمثلة بتقلص الساحة الثقافية للفكر العربي طيلة ستة قرون على الأقل..»⁽¹⁾.

في ضوء هذه النظرة التي تعتبر تراجع الثقافة العربية واقعاً تاريخياً في المغرب الكبير وليس محصلة للسياسة الاستعمارية التي يُفترض أنها سعت إلى محاربة عناصر الهوية الجزائرية لتثبيت وجودها يحاول أركون أن يراجع مسألة التعريب في الجزائر، فهو يميز بين التعريب كمشكلة نفسية أو علمية والتعريب بما هو أداة سياسية للتوحيد القومي «ففي عام 1962 كانت لا تزال في الجزائر مناطق تتحدث البربرية ولا تعرف إلا مبادئ بسيطة من العربية.. وقد أرادت الحكومة

(1) السابق، ص: 42.

آنذاك أن توحد الأرض الوطنية كلها وتشكل أمة واحدة منصهرة منسجمة مع لغة واحدة»⁽¹⁾.

ومن أجل أن يقدم أركون الشاهد على استمرار الثقافة البربرية في ظل انحصار الثقافة العربية داخل الحواضر الرسمية يتوسل بتجربته الشخصية كمثال على تلك الثقافة وظروفها في بداية القرن العشرين «فأنا شخصيًا أحد نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له.. القبائلي..، فأمي وأخواتي وعماتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثير من الجزائريات والمغربيات ولا يزلن حتى اليوم داخل إطار الثقافة الشفهية وإن يكن ضمن ظروف انقلبت رأسًا على عقب وشوهت، فإذا كانت الأمور على هذا النحو حتى الآن فكيف كانت إذن في القرن التاسع عشر داخل المجال الشاسع المغطى بالتسمية العمومية التالية للإمبراطورية العثمانية.. وهل يمكن أن نتحدث جديدًا عن وجود الإسلام خارج إطار مراكز الهوية الأساسية وضواحيها؟!»⁽²⁾.

برغم ما يقدمه أركون من الأطر العلمية في تحليل مسألة الهوية المغربية فإنه لا يتردد في إبراز ما تعنيه هذه المسألة له من خصوصية بوصفها إحدى القضايا التي يعانيتها كشكل من أشكال التضامن الطبيعي مع أبناء وطنه، فهو يجيب محاورًا بولكستين عن مضمون مقالة نشرها في جريدة اللوموند ديبلوماتيك تحدث فيه عن الأقلية⁽³⁾ في الجزائر بقوله: «فأنا إذا أتحدث عن المغرب أجد نفسي في بيتي وبين أهلي وعشيرتي.. عندما أتحدث عن المغرب الكبير أشعر بأنني فاعل تاريخي وليس مجرد أستاذ جامعي أو مؤرخ للفكر الإسلامي، ولهذا السبب فإنني تجرأت وتحدثت في المقالة التي تشير إليها عن التحرير الثاني للمغرب الكبير، فالتحرير

(1) أركون: الإسلام، أوروبا والغرب، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت 2001، ص: 218.

(2) السابق، ص: 122.

(3) نفسه، ص: 128 يقول أركون في ذلك المقال: «إننا نعرف المحاكمات المزيقة والنقاشات المزيقة واستراتيجيات الرفض والاثام والتهميش التي تتبعها الأيديولوجيا القومية المتشددة من أجل تصفية البقايا البربرية في المغرب الكبير».

الأول كان من زمن الاستعمار والتحرير الثاني سيكون من زمن الأيديولوجيا الطاغية»⁽¹⁾.

في سبيل أن يشخص أركون عناصر الهوية العميقة لبلاد المغرب يلجأ إلى دمج الوقائع التاريخية العامة بتجربته الشخصية باعتباره فاعلاً اجتماعياً، إذ يجب على نحو تتداخل فيه السيرة مع التطور الأنثروبولوجي عن سؤال بخصوص طبيعة الإسلام الشعبي في الوسط البربري الذي نشأ فيه «إنه إسلام المجتمع الذي أنتمي إليه، إنه التعبير الديني عن فتني الاجتماعية. هكذا بكلام أنثروبولوجي دقيق.. ويحتوي هذا التعبير بالتأكيد ملامح الإسلام لأن هناك صلوات وصومًا. من جهتي ذهبت إلى الحج بصحبة أمي إلى ينابيع غازية نسب الناس إليها أرواحًا وزرت أشجارًا من الزيتون ضخمة ومعقودة عمرها مائتا سنة أو ثلاث مائة وتعتبر سكنها الأرواح، ويقول الدين الرسمي للسكان في الأعالي هناك إنهم أرواحيون. أجل لقد خاض علماء الدين عندنا في الثلاثينات والأربعينات صراعًا ضارياً مع إسلامنا نحن، ذلك الإسلام الخرافي، لغتنا هي القبائلية، حتى سن السابعة عشر، لم أكن أعرف العربية إطلاقاً ثم تعلمتها وربما مع شيء من السهولة لأنني كنت أسمعها في الشارع فتعلمتها في الكتب، وعندما تخرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة الثقافة المزدوجة والمواجهة الثقافية. كان عليّ أن أتعلم العربية وأكتشف مجتمع الجزائر الناطق بالعربية وليس البربرية، ومن جهة ثانية كان عليّ أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر. في سن الثالثة عشرة كان عليّ أن أواجه صدمتين ثقافتين.. فقد تركتا أثرهما لأنني خضت صراعاً داخلياً. لا يمكن التأقلم مع هذا الوضع ولم يكن هناك أحد ليساعدني لا أبي ولا أمي ولا الجوار كنت وحيداً مثل كثير من الجزائريين، ليست ظاهرة استثنائية، نحن الذين عشنا هذه التجربة عديدون، وهذا ما خلق عندي تلك النظرة النقدية التي ترفض السيطرة وذلك الإصرار المستمر على الديمقراطية والحرية، وذلك التأكيد على احترام الشخص البشري و.. التقارب

(1) نفسه، ص: 128.

النظري مع اليهود، أي أولئك اليهود الذين حرمت معهم وعرفتهم في الجزائر لأنهم ناضلوا هم أيضًا»⁽¹⁾.

لا شك أن النص - السيرة يفسر بنحو واضح مزدوج ذلك الحضور الذي تمتلكه مسألة الهوية في مشروعه النقدي كمنطلق وحافز لمباشرة الخطابات الدينية، ومن جانب آخر تبنى تلك الرؤية النقدية الاستطلاعية التي اختار الباحث أن يمتد بها لكل المواقع حتى الخطاب القرآني، فالتجربة الفردية الاجتماعية التي نشأ فيها كانت بحق مفعمة بالتناقضات اللغوية والسياسية والدينية، ومساره التعليمي قاده إلى حيث يكون تشكله المعرفي والعقلي ضمن الشروط العلمية للحدثاثة الفرنسية وصنع من الباحث أركون ذلك الشخص الاستطلاعي التعددي المنفتح وذلك الباحث النقدي التعددي أيضًا.

لا بد أن ظهور أركون في سياق فقدت فيه الثقافة العربية حيويتها قد دفعه سريعًا إلى التعرض لذلك الاستقطاب الثقافي الغربي حيث تجد كل الأسئلة التي يحملها أجوبة خاصة مطبوعة ومؤطرة بكل ذلك التراكم المعرفي والمنهجي والأيديولوجي حتمًا للثقافة الغربية، هذا ما يعيشه ويكشفه أركون نفسه من خلال هذه المقارنة: «أنظر إلى المغربي ابن خلدون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.. ولد في المغرب في أوساط الأرستقراطية، وعندما بدأ يتثقف وجد مكتبة عربية غنية جدًا بالثقافة فانفتح لها وأصبح مثقفًا كبيرًا ومفكرًا مهمًا لان المكتبة العربية والجو الثقافي العربي في تونس وفاس وقرطبة والقاهرة كان مزدهرًا في زمانه.. أما أنا فقد ولدت في الجزائر إبان الأربعينات والخمسينات، لم أحظ بتلك المكتبة. لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة بعيدًا عن أي مكتبة عربية.. كان عليّ أن أقاتل وحدي.. فضل مدرسة الأناال أنها حررتني وزودتني بأسلحة ثقافية لأحل بها المشكلة التي لم تحل في الجزائر»⁽²⁾.

(1) هالبر (رون)، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية لمحمد أركون: ترجمة: جمال شحيد، ط 1، دار الأهالي، دمشق 2001، ص: 167-168.

(2) السابق، ص: 168-169.

إن تلك المقدمات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي يجليها أركون من خلال مقارنة سياقه بسياق ابن خلدون تعزز النتيجة الثقافية التي يطرحها في مستوى قضية الهوية، فكل تلك التباينات التي عاشتها الذات في المرحلة الاستعمارية وخارج نقطة التمرکز للهوية المغربية ومن منطلق الهامشي الشعبي حيث تراكم استجابات المعارضة والرفض هي ما جعلت الباحث يوسع أو يعيد صياغة مفهوم الهوية المغربية حيث يطابق بين الهوية وبين مختلف عناصر (الحضور) التاريخي في بلاد المغرب، هكذا تستوعب هوية المغرب بمنظور الباحث آثار الرومان جنباً إلى جنب مع العناصر العربية الإسلامية: «لا أقول المجتمع البربري بل المجتمع المغربي وأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المكونة للهوية المغربية البالغة 25 قرناً من التاريخ، أي عملياً من الرومان إلى أيامنا هذه أظن فيها كل هذا أي أن البعد الروماني في تاريخ شمال إفريقيا يشكل جزءاً من الهوية المغربية عندما نذهب لزيارة جميلة في الجزائر.. نشاهد مدينة رائعة تتحاذى فيها المدينة الرومانية والمدينة المسيحية في القرن الثالث للميلاد.. أرى أن هذا البعد رائع، هل أستطيع أن أضرب عرض الحائط كل هذا الغنى، هولي وشأنه شأن مسجد القيروان وشجرة الزيتون التي زرتهما مع أُمِّي»⁽¹⁾.

من الضروري رسم العلاقة بين التاريخ والهوية، فهل كل ما هو تاريخي في بلد ما يمكن أن يندمج تلقائياً كأحد عناصر الهوية؟ هل يمكن أن ندعي أن آثار العرب والبربر في الأندلس تعد جزءاً من هوية الإسبان؟ لو كانت المنجزات التاريخية تدخل بحسب مستواها العمراني الحضاري كعنصر مشروع في هوية البلد الذي تنجز عليه لما أمكن أبداً تفسير ذلك الصراع التاريخي الذي ظل محتدماً بين البربر والرومان فكل ما كان الرومان ينجزونه من أشكال حضارية موجهة للسيطرة (مدن - قلاع) لم يغير حقيقة الانفصال التاريخي بين هوية الرومان والبربر. وفي نهاية الأمر بقيت مدينة جميلة أثراً تاريخياً حضارياً بلا شك لكن في مستوى المعنى أو الدلالة الثقافية الحضارية لا تملك أية قيمة نفسية كعنصر هوية لدى الجماعات المغربية.

(1) نفسه، ص: 196 - 170.

إن الملاحظة الأساسية المستخلصة من تلك الأمثلة التاريخية هي بالتحديد حقيقة عدم التلازم بين ما هو تاريخي وبين ما يتحقق فعلاً كعنصر في تشكيل هوية ما، فلحظة الهوية ليست مجرد حضور لعناصر تاريخية في حيز جغرافي بشري ما وإنما هي لحظة اندماج نفسي وثقافي لجماعات اجتماعية بفعل تراكم التجربة التاريخية. إنها تحديد لصيغة مشتركات عقائدية لغوية وثقافية تبنّاها الفاعلون الاجتماعيون عبر تراكم تاريخي. وهذا المنطق جعل الإسلام والعربية يتحولان إلى عناصر هوية بينما بقيت آثار الرومان وقائع تاريخية، معالم شاهدة على مرحلة تاريخية مهما تمثلت النفس جمال حضورها. إن عنصراً تاريخياً لا يعني شيئاً في مستوى الهوية إلا في اللحظة التي يتحول فيها جزءاً من المتبنيات الواقعية الفعلية لمجموع الفاعلين الاجتماعيين تتحدد من خلاله طبيعة الجماعة كما طبيعة الشخص.

الواقع أن أركون يتخذ من الزاوية الأنثربولوجية أساس النظر في مواجهة مشكلة الهوية، إذ أن جميع العناصر التاريخية تمتلك مشروعيتها في البحث، بل تتساوى أحجامها التاريخية - فهي لا تراقب عمليات الفرز التاريخي المعقدة والمحصلات والترتيبات الحاسمة التي انتهى المجتمع - عبر تشكله التاريخي - إلى صياغتها كوجود تاريخي، إنها تحصي عناصر الحيز التاريخي الموجودة فعلياً دون أن تصنف دلالتها الثقافية والتاريخية بالنسبة إلى المجتمع نفسه، فالهوية هي أولاً وأخيراً مسألة تتعلق بالمجتمع نفسه كما انتهى تاريخياً وكما يعي نفسه ويمكن وصفه وتمييزه. في نظرة أركون المنفتحة ينظر إلى المغرب باعتباره حيزاً سوسيولوجياً تاريخياً حيث يتتبع «المسار التاريخي لتشكيل المجتمع الذي أثرت فيه هذه العناصر، البربر والعربية والفرنسية والتركية. أستخدم عبارة الحيز ولا أتحدث عن مغرب عربي على عكس ما يفعله الخطاب الأيديولوجي حالياً يجب أن نتحدث عن المغاربة والتوانسة والليبيين»⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 234.

يفكك الباحث في هذا النص وكما في النص السابق المفهوم المباشر للهوية المغربية. وإذا كان اهتمامه يركز على النتائج التي أدت إليها عملية التوحيد القومي واللغوي بعد الاستقلال وانتهت بترسيم اللغة العربية والثقافة الإسلامية واستبعاد الثقافة البربرية كمكون أساسي في بلاد المغرب فإنه يكشف هنا عن تدخل تاريخي يتجنب كل مستويات التضامن الثقافي وينحصر دوره في عملية المتابعة للآثار التاريخية المتعددة لتشمل الصورة (البربر، العرب، الترك، الفرنسيين). وإذا شارفت وجهة النظر التاريخية لدى الباحث هذه العناصر فضلاً عن العنصر الروماني السالف الذكر لم يعد من الممكن ثقافياً تسمية المغرب بأي عنوان حضاري أو حتى عربي.

إن السعي الحثيث لتفكيك الهوية الرسمية للمغرب من أجل إبراز خصوصيته وتعدديته ينتهي إلى ما يشبه نفي الهوية الواحدة والاعتراف بواقع التقسيم السياسي كحلٍ ربما لعدم إمكانية صياغة العلاقة الإيجابية بين العناصر الواقعية للهوية أو تصور عمق تعارضها. والحقيقة أنه مهما توسلنا بالتحليلات الاجتماعية والأنثربولوجية لا يمكن أن نخرج قضية الهوية من جوهرها الأيديولوجي الذي لا يمكن نفيه إلا لإثباته من طرف آخر.

2- المجال الإسلامي.. البحث عن التعددية

لاحظنا كيف أن مسألة الهوية شكلت حافزاً أولياً للانطلاق في استعادة نقدية للخطاب الديني لدى الباحث بالنظر إلى أن القراءة الدينية الإطلاقية للنص الديني لا تسمح بإدراج عناصر الهويات الأخرى، فحافز الهوية يرتبط -إذا- بذلك المجال الذي احتضن الباحث كشروط ثقافية وتاريخية، ألا وهو الإسلام نفسه، فلم يكن أركان الباحث ليتأسس كعقل استطلاعي بغير ذلك الشرط التاريخي الذي احتضنه كمسلم والذي لم يفارقه أو يتخلص منه حتى بعد أن احتضنته أوروبا موطناً ومنهجاً وثقافة.

كان ذلك الموقع الذي اتخذته أركان لنفسه متعارضاً بطريقة مزدوجة تجاه

الغربيين كما المسلمين، فنتيجة المهمة العلمية التي اختارها في نقد العقل الإسلامي ونقد الخطاب الديني خسر أركون الجمهور العام من المسلمين، ونتيجة هويته كمسلم عجز عن كسب الجمهور الغربي الذي ظل يشكك في صدق مواقفه العلمية والمنهجية. إنه الموقف الذي سماه أركون بروح الاعتراف «التواصل المستحيل»، حيث يمكن اتخاذه عنوان سيرته العلمية التي يشاركه فيها مثقفون آخرون وإن كانت خصوصية وضعه تأتي من انشغاله «منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه تراكم الزمن.. وأحب أن ألفت الانتباه إلى ذلك الضغط المزدوج الذي تتعرض له تلك الفئة من المفكرين القليلين جداً.. الذين يدعوننا بالمتقنين المسلمين. في الغرب يصنفوننا غصباً عنا في هذه الفئة التي كانت وسائل الإعلام قد صاغتها وخلعت عليها معنى سلبياً.. أما من الناحية الإسلامية فإن المثقفين مضطرون للتركيز النقدي والملابسات الأيديولوجية التي ينطوي عليها كل انتماء عاطفي للهوية، هكذا نجد أن التواصل مع كل من الجمهورين الأوروبي والإسلامي يصبح متعذراً بل ومستحيلاً نظراً لحاجتهما المتناقضة وتصوراتهما المتضادة عن الظاهرة نفسها، وهكذا يخسر باحث مثلي كلاً من الجمهورين»⁽¹⁾.

إن مسألة الانتماء الديني تشكل لدى أركون شرطاً نفسياً تاريخياً وثقافياً معقداً باعتباره أحد المهمات الأساسية التي يتوجه إليها مشروعه النقدي من جهته كما باعتبارها مصدر الإدانة والاستبعاد في المغرب. وبلا شك فإن هذا الشرط المتناقض في مسيرة الباحث يضع تعارضاً أخطر بين الخطاب النقدي للباحث وبين مجال تلقي ذلك الخطاب، فخطابه النقدي يبدو مخيباً لآفاق متعددة في الساحة الإسلامية كما في الساحة الغربية، وتبدو هذه الخيبة منبعثة من سببين مختلفين. في الغرب يرتبط سبب الخيبة بتركيز الجمهور الغربي على هوية الباحث نفسه كمسلم «يكفي أن يكون اسمك محمد.. لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي، خصوصاً إذا ما كان مطبقاً على الإسلام. لماذا هذا التمييز

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 21.

بيني وبين زملائي الغربيين المختصين بالمجال المدروس نفسه.. فهو لاء يدعوهم علماء إسلاميات أما أنا فمסجون غصباً عني داخل انتهاء ديني محدد: مسلم ليبرالي، مسلم معتدل، مسلم أصولي.. أعترف أنه يصعب عليّ جداً أن أعيش مثل هذه الحالة وخصوصاً أنها تبدو لي وكأنه يستحيل تجاوزها»⁽¹⁾.

يُستبعد أركون من الجمهور الغربي لأنه بذاته كمسلم لا يملك القدرة - بهذا الأصل - أن يكون باحثاً عارفاً ويفقد خطابه مبرراته الثقافية وطابعه النقدي بالنسبة إلى أفق الثقافة الغربية لأن مجموع مقولاته متجاوز. انه خطاب يفكك ويشغل على إشكاليات قد أنهى العقل الغربي حلها حتى إن كان ذلك الخطاب يثير شيئاً من الإعجاب لغرابة صدوره عن مسلم. إن أركون يضع نفسه بكل إخلاص في وجه مختلف ردود الفعل المدينة له ولخطابه التي يتلقاها في أي مكان من الغرب؛ تلك التي تحاسبه على تظاهره بالعلمانية وإيمانه بالأنسنة والتنوير وتتهمه بمحاولة تقويض فكرة العلمانية وإسناد الإيوان بالصحة الإلهية للخطاب القرآني: «أسمع التعليقات نفسها والانتقادات إيها، هذا يعني أن هناك إطاراً واحداً للتصور والإدراك في الغرب، هناك خطاب جماعي جبار ومشارك لدى الجميع وبخاصة فيما يتعلق بالإسلام»⁽²⁾.

لم يتمكن أركون - وهو يأسف على ذلك - أن يكسر سياج العقل الغربي تجاه موقعه كباحث مسلم رغم أهمية الجسور العلمية والثقافية التي تربطه بذلك العقل فريبة الغرب إزاءه لا تتوجه نحو أهلية المسلم لممارسة البحث العلمي النقدي فحسب وإنما تتوجه في ذات الوقت نحو إخلاص الباحث في التحرر من انتماؤه الديني وفي صدق احتفائه بقيم الحداثة الغربية. يجد أركون نفسه في موضع الشك من طرف المواقع الفكرية الغربية لتكون مهمته العلمية عاجزة عن تحقيق أي تفاعل إيجابي مع المتلقين الغربيين.

(1) نفسه، ص: 22.

(2) السابق، ص: 22-24.

لا يجد أركون إزاء هذا الحاجز التاريخي سوى استحضار مسيرته العلمية كاستحقاق تشهد عليه أجيال من الطلبة في الجامعات الغربية ويقتضي اعتراف الغرب وإنصافه، خاصة فيما يتصل بحرصه على استقلالته الفكرية وتدخله النقدي إزاء كل قضايا التضامن التاريخي بما فيها مسائل الإيمان والمقدس» وفي أولها الظاهرة القرآنية، كنت سأشعر بالامتنان الشديد نحو الباحث الغربي لو أنه أخذ بعين الاعتبار هذه الحثيات المتعلقة بمساري الفكري.. لو أنه عرف كيف يميز تضامن الباحث مع القدر التاريخي لشعبه وأمتة وبين الانتماء الديني أو الأيديولوجي»⁽¹⁾.

لا شك أن استحقاق أركون أمام الأوساط العلمية الغربية لا يتأتى إلا من تلك الممارسة النقدية التاريخية المطبقة على الإسلام، بل على الإيمان والنص المقدس وتماهى مع عقل الحداثة الغربية وتشكل الطريق لمشروعية خطابه كباحث، ولذلك فإنه يستوثق خطى الالتزام في مسيرته العلمية بالأطر المنهجية التي لا يراها متعارضة مع فكرة التضامن النقدي التاريخي مع أمتة، هذا التضامن الذي يبدو مستهدفًا من طرف التحيز الغربي باعتباره عائقًا تاريخيًا للشروط الفعلية للبراءة العلمية والمنهجية.

لعل ما يُظهره أركون في خطابه من مستويات التضامن مهما كانت متخفية ومطابقة للحدود الدنيا الضرورية التي يستحيل أو يصعب التخلي عنها من طرف أي باحث والتي كانت تلتبس تبريرها الثقافي بالمنطقي من الأطر الأوسع للثقافة الغربية نفسها، هي ما تثير الشك في المشروعية العلمية لأركون، ولذلك يستعرض أحد المواقف التي أثارت جدلاً حادًا في الأوساط الغربية واتخذت ذريعة لاتهامه بمناصرة الأصولية، ذلك الموقف المشهور في قضية الكاتب سلمان رشدي، حيث أنكر الباحث التوجه الذي اختاره رشدي في تناوله لقضية الإيمان والمقدس الإسلامي ضمن كتابه «آيات شيطانية»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 28-29.

(2) Ruchdie (Salman), The Satanic Verses, Published: Viking Penguimm, New York, 1989.

ظهر أركون وهو يعبث بحدود المعقولية الغربية ويقدم درسًا مكشوفًا وواضحًا في مشروعية المقدس والإيمان مخالفًا ما تواطأت عليه المؤسسات الغربية السياسية والثقافية، فرواية رشدي التي يحيل الحكم فيها إلى النقد الأدبي تتصدى من وجهة نظره «لهذا الجانب من المقدس وهو جانب أساسي لكل وجود إنساني لأنه يبني المجتمع.. علمًا بأن المقدس هو بالضرورة غامض ومتغير وكتيم ولكنه دائمًا فعال.. أرفض القبليات السهلة والمختزلة القائلة بأنه يحق للكاتب أن يكتب كل شيء.. لقد اقترف سلمان رشدي أكثر من عمل طائش. إن شخص النبي مقدس لدى المسلمين ويجب احترامه. لذلك حتى في الأعمال الأدبية المتخيلة أرفض أن تُستعمل الرموز والصور التي ترتبط بالأحداث المؤسسة للإسلام وبأنماط الوجود البشري»⁽¹⁾.

يرتكز موقف أركون هنا على موقف الاعتراف بظاهرة التقديس كأساس اجتماعي وثقافي لا يخلو منه مجتمع بشري، وهي من هذا المنطق تمتلك مشروعيتها وتفرض حقها في الاحترام حتى بالنسبة إلى عمل إبداعي تخيلي، لكن تحليل أركون يُمعن في الانفصال عن الموقف الغربي إذ يلح ليس فقط على تأكيد مشروعية رد الفعل إزاء المساس بالمقدس وإنما على ضرورة الاعتراف بحق الثقافات في اختلاف مساراتها ونماذجها الإبداعية أي حق تعدديتها، فالموقف من رشدي لا ينبغي أن يُقرأ فقط في ضوء المعايير التي أرساها النموذج الغربي في قضايا الحرية والإبداع والموقف من المقدس «لا تستطيع أن تطالب جميع الثقافات بأن تتبع المسار الذي شقته فرنسا وأوروبا منذ قرنين. وإذا اقتصرنا على هذا الخطاب فإننا نفرض على جميع الثقافات أن تنغلق في النموذج الغربي الوحيد للتطور التاريخي والإنجاز الفكري والفني فكأننا بذلك نعيد الخطاب الاستعماري الذي كان يشرعن السيطرة على باقي الشعوب والثقافات»⁽²⁾.

(1) رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 11-12.

(2) السابق ص: 13.

يبدو هذا من الناحية العلمية مستوعباً في ضوء التحليل الأنثروبولوجي والاجتماعي لمسألة الدين وبدون إضافة أي بعد عقائدي في خلفية الباحث متعلقاً بدينه أو إيمانه لفهم موقفه، لكن المسألة من وجهة نظر غربية ترتبط بأبعاد أخرى لها حساسية بإزاء مسألة الحرية أو إزاء أي محاولة لإعلاء شأن التقديس كأساس للممارسة الاجتماعية، ومن هنا اعتُبر موقف أركون بالغ الخطر شديد التعارض والمخاتلة، فهو برأي أحد الباحثين الغربيين «اقترب أكثر من طيش عندما شكك في الأساس الجوهرى للديمقراطية الليبرالية وفي حرية التعبير عندما ربطهما بأساس المجتمع الذي يعتبره مقدساً ويمنعنا من التشكيك في الوقائع المدشنة لدين من الأديان وفي شخصية مؤسسها النبوي.. وسيلحق أركون فيما بعد وبشكل صريح بهؤلاء المؤمنين الذين صدمهم عام 1988 عرض فيلم المخرج الكاثوليكي مارتن سكورسن «الإغواء الأخير للمسيح» وفي معرض حديثه عن الاحتجاجات التي أثارها هذا الفلم يصرح قائلاً: «ما هو مسموح به في المسيحية مسموح به في الإسلام» للمقارنة فإن ما يصدّم المسيحيين في هذا الفيلم يتعلق تماماً بجوهر العقيدة الإسلامية، ففي دين النبي بعد أن صُلب المسيح فإنه لم يمت، وحسب كزافركي نزل المسيح عن الصليب وعاش كباقي الأنبياء في الإسلام حياة رجل متزوج سعيدة وفقاً لأحكام القرآن»⁽¹⁾.

لم تكن نضالات أركون في نقد العقل الإسلامي عبر مسيرة ثابتة طويلة ومؤكدة سواء في الممارسة الجامعية أو في الخطاب العلمي لتشفع له لدى الهيئة العلمية والثقافية الغربية إذ حاول أن يعارضها في أهم منطلقاتها الحداثية: مبدأ العلمنة حين راح يدافع عن موقف المؤمنين إزاء كتاب آيات شيطانية فاعتُبر ذلك منه أكثر من طيش، لكن المسألة الأكثر خطراً هي أن الموقف الغربي يتفحص الخطاب الأركوني ويتابع منعطفاته في القضية ذاتها ليكتشف تناقضه أو ليقف على تراجعها، كأنها كانت الانتقادات التي تلقاها الباحث في لحظة إثارة القضية أولاً قد ساهمت في احتواء موقفه على نحو ما، فهذا هو يقول مراجعاً موقفه الأول: «إنني

(1) نفسه، ص: 12.

لم أكف مذ ثلاثين سنة عن العمل لنقد العقل الإسلامي كي أتيح لعدد من الكتب من أمثال الآيات الشيطانية أن تُستقبل في أوساط الجماهير الإسلامية. أتمنى أن يكون كتاب الآيات الشيطانية في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي". وهكذا بعد أن عاد أركون إلى صوابه بعد الصدمة التي تعرض لها بسبب الهجمات التي انهالت عليه وبعد أن تجاوز الارتكاس العاطفي للتضامن مع جماعته.. التحق دون تحفظ بصنفوف المثقفين المتساهلين⁽¹⁾.

حين ننظر إلى موقف أركون من الخارج ونربطه بسياقه الزماني والمكاني نتوصل إلى تجاوز ما يظهر تناقضاً أمام القراءة المباشرة والمتسريعة، إذ لا يمكن في الوضع التحليلي المنهجي الجاد أن نفترض تراجع أركون عن منطلقاته النقدية التاريخية أمام الجدل الذي أثاره كتاب آيات شيطانية، كما أن الموقف لا يتعلق بمجرد ارتكاس عاطفي للتضامن مع جماعته، ذلك أن الباحث ملتزم بمقتضيات العقل الاستطلاعي المنبثق يُخضع للممارسة النقدية ردود الفعل الغربية وطريقة النموذج الغربي في الموقف من المقدس والتصرف إزاء تفاعلاته التي يثيرها في لحظة جدل أو مواجهة معينة، وهذه الممارسة النقدية في مواجهة الخطاب الغربي تقدم جانباً من الاستقلالية التي يحاول أركون أن يشبها لرؤية العقل المنبثق الذي يخاصم إجراءات ومبدئياً كل الخطابات الأيديولوجية ذات المنحى النضالي حتى تلك المرتبطة منها بالخطاب العلماني كما سماه.

وبلا شك فإن من احتضن سلمان رشدي وضج في الدفاع عنه هو الموقف الإعلامي الثقافي الرسمي الغربي النضالي للعلمانية. كان أركون بهذا المعنى يقيم علاقة نقدية مع ما يدعوه العلمانية النضالية التي أصبحت عاجزة نتيجة انغلاقها على مسلماتها عن استيعاب وجود المقدس كحقيقة أنثربولوجية اجتماعية لا يمكن تجاهل دورها وتفاعلاتها المختلفة، ولذلك حرص على إظهار درجة من التحدي الندي الصادم للموقف الغربي، لكنه في فترة لاحقة وحين تراجعت أهمية القضية

(1) السابق، ص: 12-13.

رجع أركون - منسجماً مع شروط الموقف - إلى إبراز المستوى الإيجابي مع العقل الغربي حيث يساهم مشروعه النقدي في إقامة مساحة أوسع من الفكر النقدي الحي الذي يتيح بصورة تدريجية تقبُّل الخطابات النقدية والإبداعية التي تقيم علاقة اختلافية وأحياناً صدامية مع المقدس.

من المؤكد أن المخاتلة العقلية التي يمارسها أركون قائمة باعتبار أن كل خطاب نقدي لا يكف عن محاولة فرض نفسه باستعمال آليات الالتباس أو الصمت أو الترضيات الموهمة من أجل تبرير وجوده كخطاب مستقل كما من أجل تحقيق الحد الأدنى من التواصل مع اشتراطات الواقع الثقافي هنا وهناك، فأركون يحاول أن يرسم ببعض الإجابات الملتبسة الحدود التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين المعتقدات الدينية والمبادئ العلمانية حيث يمكن «استنتاج الحقل الثقافي لإلهية وإنسانية الوحي في مرحلتين، ففي البداية يجب إلغاء جميع المواقف التي تدافع عن إسلام قد يقاوم العلمنة بسبب سموه الديني فقط، كما ينبغي إقصاء الادعاءات التي يقوم بها الفكر العلماني الذي يتصور أن المرحلة الحاسمة لتحرر العقل تستبعد المعتقدات الخيالية»⁽¹⁾.

من الواضح أن سعيه الحثيث لتحرير خطابه من أي مسلمات امثالية يساهم في تشكيل مناطق الصمت أو المواجهة على نحو مفاجئ مليء بالالتباس، فأركون الذي يחדش أحياناً وجه العلمانية المناضلة حين يحتفي بالمشروعية الثقافية والاجتماعية لظاهرة الدين، وخاصة تلك المرتبطة بالمجال الإسلامي كشرط تاريخي صميم وقاعدة تضامن لا يمكن تجاهلها كما ظهر في موقفه من قضية سلمان رشدي، يملك دائماً أن يؤكد نزوعه التحريري من الإكراهات الاجتماعية والثقافية المتصلة بالسياق العربي والإسلامي حيث يصطدم المثقف بمخاطر أخرى من الإقصاء والإحباط وهو يواجه «موقفاً عدائياً.. يتمثل بالكفر والملاحقة القضائية على الكتب والمنشورات ثم بالسجن وأحياناً بالتصفية الجسدية، هذا هو

(1) السابق، ص: 18.

مصير المثقفين النقيدين في العديد من البلدان العربية الإسلامية»⁽¹⁾.

إن الباحث كمحور - ذات تتعلق بها رؤية العقل المنبثق تظهر في ضوء التحليل السابق وهي بمستوى الحافز التاريخي، حيث التقت في تجربة واحدة (تجربة الباحث) تراكمات المجال الإسلامي (تشكيلاته وتحدياته) مع آفاق المجال الغربي (منجزاته ونماذجه الثقافية والفكرية) لتحقيق في وعيه تلك الاستجابة المنفتحة والنقدية في مستوى الفكر والقراءة، وهو ما دفع منظور الباحث إلى تجاوز الارتهاق إلى أي من اشتراطات المجالين الإسلامي أو الغربي، فالثنائية التي طالما امتعض منها أركون؛ تلك المتعلقة بالمواجهة بين الإسلام والغرب ظلت البؤرة الفاعلة في مسيرة الباحث وخطابه العلمي، إذا أُلقت بظلالها على ذلك المسار الشاق والمعاند في مجال البحث عن المعنى، ولم تسمح كل الترضيات بإخراج الباحث من مقتضيات الحاجز التاريخي للمجالين الإسلامي / الغربي رغم كل المجاهدات والتوسلات المعرفية والأيدولوجية، على أن هذه الحقيقة فرضت منطقها في مجال التشكلات والاختيارات المنهجية التي اتجه إليها الباحث لتأسيسها، فالعقل الاستطلاعي المنبثق بقدر ما اختبر الأطر المنهجية للحدث وما بعدها التمس دومًا مواقع الإسناد في المجال التراثي الإسلامي؛ ذلك المنحى العلمي الذي يتوخى المبحث الموالي مقاربتة.

ثالثًا: الذات والشرط المعرفي

١- السند التراثي: بين التأسيس المنهجي والغرض الخطابي

1- المعتزلة ومقولة خلق القرآن

كما كان أركون متحررًا في موقفه النقدي إزاء التراث كما إزاء الحداثة الغربية فإنه يمسك بهذا الموقف في الاتجاه الإيجابي حين يتعلق الأمر باستطلاع أفقه النقدي، إذ يحاول استدعاء المواقع النقدية في التراث إلى جانب الأطر المنهجية

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 25.

النقدية الحديثة، خاصة فيما يتصل باستعادة النظر في مسألة الوحي، ذلك أن «إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية.. سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادرًا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليًا للمعرفة كما وستجعله قادرًا على إعادة اكتساب المساهمات الاستباقية والريادية للفكر المعتزلي كذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضًا، أقول ذلك وأنا أفكر هنا بأعمال ابن سينا وأعمال ابن رشد في آن معًا..»⁽¹⁾.

إن الموقع الأبرز فيما يتصل بقضية الخطاب القرآني يتعلق أساسًا بمسألة خلق القرآن، تلك المقولة التي أسسها المعتزلة مفتتحين بها مواجهة محتمة في المجال العقائدي والسياسي، إذ أن الطابع النقدي لهذه المقولة كان حادًا بل صادمًا قياسًا إلى المنظور اللاهوتي السائد، فهي تتصل مباشرة بالنص القرآني ذاته وتحاول أن تعيد بناء مفهومه على نحو يثير غير قليل من الالتباس عن طابعه القدسي بما هو كلام الله، خاصة بالنسبة إلى الاعتقاد الإسلامي العام الذي كان ولا يزال يستجيب بصورة تلقائية إلى الارتباط بين الله وبين كلامه فيعيش القرآن كخطاب منبثق باستمرار من قبل المتكلم به الله.

كان الأثر الحاسم والمستفز لمقولة خلق القرآن ينبعث من البؤرة المتعلقة بجوهر الاعتقاد الديني نفسه، حيث يخشى من تراجع مكانة القرآن وإضعاف الإيمان به حين يتم فصله -كشيء مخلوق- عن مصدره الله، رغم أن ذلك لم يكن مندرجًا كمقصد لاهوتي أو معرفي لدى المعتزلة، إذ كان هؤلاء يؤسسون مقولتهم من منطلق لاهوتي محض يستهدف بناء صرح حصين لتقديس الذات الإلهية ولذلك نفوا أن يشاركها في معنى القدم حتى القرآن نفسه لأنه كلامها المحدث بقدرتها وإرادتها.

لا شك أن أركان قد لحظ المعنى المستلزم من مقولة خلق القرآن فاعتبر أن

(1) أركان: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 49.

«مجرد اعتبارهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقف حداثه في عز القرن الثاني الهجري وإن هذا الموقف التيولوجي المبكر ينتج حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدتها الغرب لولا معارضة الأرثوذكسية الظافرة في القرن الخامس الهجري على يد الخليفة القادر، فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة وهما من وضع البشر لا من صنع الله»⁽¹⁾.

من الممكن ألا نتحفظ إزاء مصطلح الحداثه الذي وُصفت به مقولة المعتزلة على اعتبار أن القصد الواضح هو ما حمله موقفهم من طابع مغاير ونقدي أمام الاعتقاد الإسلامي، ولكن من الضروري تحليل تلك المقولة المخالفة لاعتقاد الجمهور ضمن أطر الإشكالية اللاهوتية في العصر العباسي التي انطوت على أبعاد عقائدية وسياسية واجتماعية معقدة اتخذت من النص القرآني مركز الرؤية والبحث والتحري بالنظر إلى أن تشكّل المجتمع العربي بأطره التنظيمية والسياسة اقترن بحدث ظهور المعتقد الإسلامي.

حين نستعيد ذلك المسار المحتدم لظاهرة الانقسام الديني والسياسي في الإسلام بشأن مسألة الإمامة ومصائر المختلفين من جيل الصحابة والانتقال الدامي للسلطة في العصر الأموي خاصة وظهور الفرق الدينية السياسية يتشكل أمامنا سياق متكامل من العلامات المتضاربة كمجال تاريخي مستقل يمكن في ضوئه إنجاز تحليل ملائم لأي من المقولات المتولدة فيه، فقد كان المعتزلة أولاً وأخيراً فرقة دينية انبثقت مقولتها النظرية من منطلق البحث في مسألة عقائدية صرف (مرتكب الكبيرة): هل هو مخلد في النار؟

لا بد أن نعترف أيضاً أن هذه المقولة التأسيسية للمعتزلة تطرح منطقاً مغايراً إذ تخرج عن حد الثالث المرفوع الأرسطي، ولكن المسائل الجوهرية في مقولتهم

(1) أركون: الدين والعلمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط 3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1996، ص: 60-61.

تعود إلى نظرهم العقلي في قضية الصفات والقدر أو ما اصطلح عليه بقضيتي العدل والتوحيد حين اعتبروا أن التنزيه الكامل للذات الإلهية يقتضي نفي أن تكون صفاتها المذكورة في النص القرآني (العلم، القدرة، الكلام، البصر) زائدة عن ذاتها مشاركة لها في صفة القدم التي تفصل حقيقة الذات الإلهية كوجود أزلي أول غير مسبوق بزمان عن العالم المحدث بوجوده الزمني الكلي والجزئي. إن تعميم هذا المنظور اللاهوتي دفع المعتزلة إلى إعادة النظر في القرآن بما هو تجسيد لإحدى الصفات الإلهية، فغرض استخلاص التوحيد من الاحتمالات النظرية للتعدد جعلهم يقدمون على إعلان عقيدة خلق القرآن ويجدّون في إعلانها ونشرها بقوة السلطان لأنها أحد مبادئ الاعتقاد الديني التي يجب تصحيحها وفرضها (بحكم) مبدئهم الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

كانت قضية خلق القرآن قضية لاهوتية وكان مقصد المعتزلة من تأسيسها والاجتهاد في حمل العامة عليها مقصداً لاهوتياً بامتياز، ذلك ما يسمح لنا بفهم مسعى المأمون وخطابه في ترسيم هذا المعتقد، حيث يذكر في رسالته إلى واليه في بغداد واجبه في إقامة الدين وما يراه من ضلال العامة في اعتقادها بقدم القرآن مستدلاً على قضية خلق القرآن ببعض ظواهر القرآن موجهاً أمره باستنطاق القضاة وامتحانهم في مسألة خلق القرآن إذ يقول: «فاجمع من بحضرتك من القضاة واقراء عليهم كتاب أمير المؤمنين، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده واستحفظه من أمور رعيته ممن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده، فإذا أقرؤا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى.. فمرهم بنص يحضره من الشهود من الناس ومسألتهم عن علمهم بالقرآن وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق»⁽¹⁾.

تكشف هذه الرسالة عن الشرط الاعتقادي التاريخي الذي تأسست فيه

(1) السقا (أحمد حجازي): المعتزلة: قراءة في مخطوطة البحر الميت، د. ت، دار كنوز للنشر والتوزيع، بيروت: 23-25.

مقولة خلق القرآن، إذ تظهر بوضوح كمسألة لاهوتية يطرحها الخليفة كحد فارق بين الضلالة والهدى. إنها تقدم فهماً نقدياً إزاء عقيدة العامة والجمهور، إذ تسعى إلى تسفيه اعتقادهم في القرآن باعتباره كلام الله القديم ولكنها في ذات الوقت تلتزم النظر إلى القرآن في حدود المبادئ والمقاصد الدينية للإسلام.

إن طرق الاستدلال التي قدمت مقولة أن القرآن مخلوق تؤكد الحدود الدلالية التي ينبغي أن تُقرأ فيها هذه المقولة، فالخليفة المأمون يوجه في نصه باعتبار ما تقتضيه مسئوليته من حماية الإسلام وحفظ أساس التوحيد أمام ما يعتقد من استثناء الجهالة والعمى بين جمهور العامة فضلاً عن أن الاعتقاد الغالب في القرآن يوجب من منظور المأمون فساد أهلية صاحبه في أي أمر يمكن أن يوكل به بل وبطلان شهادته. وإذا كانت عقيدة الجمهور في القرآن تكشف لدى المعتزلة والخليفة عن هذا الحجم من الانحراف في الاعتقاد وتستلزم سقوط الأهلية والشهادة لدى المؤمنين بها فإن الاعتقاد الجديد «القرآن مخلوق» يكشف عن خطر بالغ في المكانة اللاهوتية التي أنيطت بها لدى مؤسسيها.

ومن دون ريب فإن إثبات هذه الحقيقة يقتضي إثارة السؤال الذي ابتدأ منه محمد أركون في استحضار مقولة «القرآن مخلوق» حين جعل منها استباقاً فكرياً فيما يطرحه من ضرورة الاستعادة النقدية لمفهوم الوحي: هل كانت مقولة المعتزلة تنطوي على أي تعارض جوهري مع المسلّمات الدينية الأساسية في مفهوم الوحي؟ هل كانت فعلاً تستبطن أي إمكانيات مفكر فيها لاستعادة تاريخية نقدية للقرآن؟ هل كانت تحمل أي توجه لإعادة النظر في وظائف الوحي التشريعية السياسية والاجتماعية كما أرساها المنظور الديني؟ هل كان المعتزلة يناقشون مسألة خلق القرآن خارج المسلّمات المشتركة الأعمق لمبدأ النبوة ذاته؟ تستهدف هذه الأسئلة اختبار فرضية أساسية فيما إذا كان استناد أركون لمقولة المعتزلة يستوعب فعلاً منطلقاتها وحدودها النظرية ويطرحها كقاعدة في أفقه النقدي أم يستعملها كعلامات خطابية لتأسيس مجال من الألفة موجّه لتسوية المنطلق النقدي؟

لابد إذا من استعادة النظر في نص المعتزلة ذاته - تجنباً للمغالطة التاريخية التي ناكفها الباحث العداء دومًا - من أجل اختبار حدود خطابهم ونظرتهم للقرآن في سياق الإشكالية اللاهوتية للوحي كما انبثقت في علم الكلام بمسألة الصفات والقدر تلك القضية التي اختزلت دينيًا إكراهات المجال الاجتماعي السياسي في مرحلة التأسيس الإسلامي منذ عصر النبي إلى بداية العصر العباسي. على أن أركون وبرغم إعلائه لمقولة المعتزلة كمنظور نقدي استباقي لم يتعرض لها بأي موقف تحليلي يكشف مضمونها العقائدي الفعلي إذ اكتفى دومًا بتلميع دلالتها المباشرة على معنى الحدوث التاريخي وإن كان هذا المعنى ليس إلا الدلالة العامة التي لا تستوعب بحال المستوى العقائدي الذي يتعلق به مقصد المعتزلة كفرقة كلامية دينية.

لقد تناول المعتزلة تحديد القرآن بما هو كلام الله في ضوء مبدأ التوحيد الديني كمقصد كلامي، فكان نزاعهم الفكري قائمًا في جوهره باتجاه نفى مقولات أخرى تشكل من منظورهم خطرًا على التوحيد في معناه الأسمى، لذلك يذهب القاضي عبد الجبار في باب الكلام في القرآن إلى القول: «إن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول للشاهد وهو حروف منظومة ز أصوات مقطعة وهو عرض يخلقه الله سبحانه على الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحًا ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا كما لا يصح إثبات حركة قديمة ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث لم يكن ثم كان وأنه غير الله عز وجل وأنه يوصف بأنه مخبر به.. وكلهم يقول إنه عز وجل متكلم به»⁽¹⁾.

يرتبط مفهوم كلام الله المخلوق كما يكشف ظاهر النص بنسق من المبادئ الدينية ويكتسب مشروعيته المعرفية والأيدولوجية من منطلق ذلك الارتباط،

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 7، ص: 59.

فهو لا ينفك عن حقيقة وجود الله سبحانه كإرادة غيبية يؤدي عنها ملك إلى الأنبياء الأوامر والنواهي التي تحقق مصالح العباد، ذلك هو جوهر المقولة الدينية الإسلامية التي يكرسها خطاب الاعتزال برغم منزع العقلاني الذي سعى إلى تأسيسه في مستوى طرق الفهم والتفسير. ومن الوجهة ذاتها تتمحور عملية الاستدلال بكل تفاصيلها على إثبات خلق القرآن في مستوى مقتضيات النظرية لمبدأ التوحيد الديني وصدق الرسالة الدينية، ولذلك يورد المعتزلة لوازم القول بقدوم القرآن لبيان تناقضه، فلو «جاز كون القرآن قديماً مع كونه أشياء كثيرة متجزئة متبعضة فما الذي يمنع كون الإنسان قديماً على ما يختص به من التركيب والتصوير قديماً؟ على أنه ثبت أن القرآن غير الله تعالى لأنه يختص بصفات تستحيل على الله لأنه متجزئ متبعض له ثلث وربيع مدرك مسموع محكم»⁽¹⁾.

ومهما توسع الاستدلال على خلق القرآن فهو لا ينفك عن تحرير مبدأ القدم كصفة مقتصرة على الذات الإلهية، إذ لو كان (القرآن) قديماً «لوجب كونه مثلاً له تعالى لأن القديم قديم لنفسه وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات، وهذا يوجب كونه إلهاً.. إن كلامه تعالى لو كان قديماً لوجب كونه إلهاً، وقد بينا في باب الصفات أن القديم قديم لنفسه»⁽²⁾. إن هذا الدوران على قاعدة نفى القدم عن كلام الله لما يستلزمه من تعدد الألوهية وهدم مبدأ التوحيد يكشف عند تفحص خطاب المعتزلة على تحكم المقصد اللاهوتي في اختيارهم القول بخلق القرآن، وظهر هذه الحقيقة يلزم الباحث اتخاذ الحذر في تقييم موقفهم إزاء القرآن، حيث لم يكن الموقف في حدوده القصوى منقطعاً عن أطر التفكير في المسألة الدينية والخصومة حول حقيقة التوحيد ومتعلقاته من الصفات والقدر.

إن واقعية هذه المسألة لدى المعتزلة لا تتلاءم مع ما يسند أركون من إمكانية نظرية خلق القرآن باعتباره مقولة تؤسس لمنظور تاريخية الخطاب القرآني،

(1) السابق، ص: 86.

(2) نفسه، ص: 86-87.

فالباحث الذي لم يتتبع الدواعي واللوازم اللاهوتية لتلك المقولة اكتفى باستحضار دلالتها الأولية على معنى الحدوث التاريخي واعتبر ذلك كافياً لمنحها بعداً نقدياً تاريخياً دون أن نهمل في هذا السياق طبيعة التصور الذي كان الحقل اللاهوتي يحمله عن مفهوم الزمن والذي ظل يُبحث كإشكالية لاهوتية لا كحقيقة واقعية تاريخية. إن هذه الملاحظة تثير «التساؤل حول مبررات اختيار أركون نماذج تراثية محددة من داخل الماضي العربي الإسلامي في مشروعه التأسيسي والتساؤل عن حدود هذا الاستدعاء ومشروعيته؟ أفلا يضع أركون نفسه في مفارقة تاريخية كبيرة؟!»⁽¹⁾.

على أن هذا الاحتجاج العقلي في إثبات خلق القرآن لغرض صيانة توحيد الله القديم عن أي شريك يعيد تأكيد ارتباطه بالنص ذاته كمسند للحجبة الدينية، إذ يورد القاضي عبد الجبار نصوصاً مختلفة تفيد بظواهرها معنى الحدوث. إن «كتاب الله عز وجل يدل على حدوث كلامه لأنه تعالى قال بعد أن يبين أن الذكر هو القرآن بقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١) وقوله.. ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ وقوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ إن الذكر محدث يقول ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾⁽²⁾.

ليس الغرض هنا إعادة تقييم صحة هذا الاستدلال في ذاته إن كان موافقاً لرأي المعتزلة، ولكن البحث يتجه فقط إلى اكتشاف نظام التفكير والاستدلال الذي يحكم منظور المعتزلة في مسألة القول بخلق القرآن، فالاستناد إلى نص القرآن ذاته لاستكمال حجة مقولتهم يضع فكر المعتزلة ضمن الحدود الواسعة لنظام الاعتقاد الديني الذي يواجه القرآن باعتباره أولاً: كلام الله الذي يجسد مقصده الموجه إلى البشر مهما وقع الاختلاف في طرق الوصول إلى ذلك المقصد، ثانياً: النص الذي يمثل مرجع الاحتجاج في مسائل الاعتقاد والتشريع هو كذلك مصدر الاستدلال على حقيقة ذاته ككلام محدث.

(1) عبد المجيد الجهاد: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط 1، منتدى المعارف، بيروت 2011، ص: 148.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ج: 7، ص: 87-89. يذكر القاضي آيات أخرى: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْتُ مُوسَى﴾، ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، ﴿الرَّكُوتُ أَهْكَمْتُ إِلَهُهُ﴾. الخطاب القرآني

إن السند الذي التمسه أركون في مقولة المعتزلة لتحرير منظوره النقدي عن القرآن يبدو متعلقاً في حقيقته بالغرض الخطابي أكثر من استناده إلى المرتكزات النظرية التي تجسدها تلك المقولة وتتموضع في إشكالية التوحيد الإسلامية، على أن أركون لم يقتصر على مقولة المعتزلة وإنما استند إلى نظرية الفلاسفة في النبوة، ذلك أن مسائل التوحيد ومن ضمنها الكلام الإلهي / الوحي هي المحور المركزي الذي دار عليها الخلاف في الفلسفة كما في علم الكلام، فضلاً عن أن الباحث ظل موجهاً بحكم منظوره النقدي نحو المقولات ذات الطابع النقدي العقلاني الانساني.

2- الفلسفة الإسلامية: نظرية الخيال النبوي

احتفى أركون في نصه السابق فضلاً عن مقولة المعتزلة بالإسهامات الريادية لنظرية الخيال النبوي لدى الفلاسفة، خاصة تلك التي تمثلها فلسفة ابن سينا وابن رشد، على الرغم من أنه لم يتجاوز حدود ذلك الاحتفاء لإبراز الإمكانات المنهجية النظرية التي تقدمها نظرية النبوة في اتجاه استعادة نقدية لمقولة الوحي، ذلك أن غياب تحليل فعلي للنظرية لا يسمح بالوقوف على طبيعة العناصر التي ينظر إليها أركون كعناصر استكشافية من الوجهة النقدية فيما يتصل بإعادة دراسة الخطاب القرآني.

الواقع أن نظرية النبوة في الفكر الفلسفي العربي تترد في أصولها إلى فكرة الفيض ذات الأصل الهرمسي (الفلسفة الأفلاطونية) كما إلى علم النفس الأرسطي في تفسيره لنشاط المخيلة، على أن هذه النظرية لا تمثل في الواقع إلا جانباً من المنظور الفلسفي ذلك الذي أسسه الفارابي وأتمه ابن سينا وأخذت به تيارات التصوف والفكر الباطني في الإسلام، ولذلك لا يسهل الجمع كما عرض أركون بينها وبين الاختيار الفلسفي لابن رشد ذلك الذي أراد تفسير النبوة بناء على الضرورة الدينية الاجتماعية التاريخية وضمن الحدود العامة التي يقدمها النص القرآني.

إن هذا التعارض في الأصول النظرية التي فُسرت بها النبوة وخطابها داخل الفلسفة العربية بين اتجاهين لا يسمح بوضعها أساسًا واحدًا من الوجهة النظرية والنقدية لأنها يختلفان بوضوح في جانبها المعرفي كما في جانبها الأيديولوجي ولذلك نجد ابن رشد لا يعتبر نظرية الفيض إلا «تخريفًا على الفلاسفة من ابن سينا وابن نصر الفارابي وغيرهما وأنها كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصول الفلاسفة»⁽¹⁾.

تقتضي نظرية الفيض أن العقل الأول (الله) إذ يعقل ذاته «يفيض عنه عقل ثانٍ مثله.. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته ويعقل مصدره الذي فاض عنه فيفيض عنه عقلان أحدهما من كونه عقل مصدره.. والآخر من كونه عقل ذاته ويستمر فيفيض العقول بهذا الشكل كحلٍّ لمشكلة صدور الكثرة عن الواحد إلى العقل العاشر، والسبب في وقوفهم عند العاشر هو أن الناس اعتقدوا منذ القديم أن الأرض مركز الكون يحيط بها عدد كبير من النجوم الثابتة وسبع كواكب سيارا وهذه السبع الكواكب السيارة... لها تأثير خاص على الأرض، الشمس تمدها بالضياء والحرارة، ومن ثم تؤثر في النبات والإنسان والحيوان، والكواكب الأخرى لها تأثيرها.. العقل الأول (الله) هو الحرك الأول لهذه العقول ولكن لا بصفته يتحرك فهو منزّه عن الحركة والتغير بل لكونه نقطة جذب لتلك العقول تنجذب إليه بتأثير من كماله وبهاء وجوده»⁽²⁾.

في ضوء هذا النظام الوجودي والفلكي للعالم يتم تفسير عملية اكتساب الإنسان للمعرفة، ذلك أن العقول تفيض على الصعيد الأنتولوجي أحدها عن الآخر في حركة تنازلية من الأعلى إلى الأدنى. أما على الصعيد المعرفي فإن اكتساب

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي، إشراف: الجابري، بيروت 1998، ص: 251-295.

(2) الجابري: مدخل إلى القرآن، القسم الأول: التعريف بالقرآن، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص: 127-128.

الإنسان صورة المعرفة من مصدرها الله أو العقل الأول يتم بتوسط العقل العاشر «واهب الصور للمواد ومدبر فلك ما تحت القمر ومرتبته مرتبة الملك جبريل في الخطاب الديني إما على شكل معرفة نظرية برهانية، وهذا هو الفيلسوف وإما على شكل مثالات وصور بيانية، وهذا هو النبي الشخص من البشر الذي يوحى إليه»⁽¹⁾.

على أن ظاهرة النبوة في ذاتها لا تتوقف على هذا الانبثاق الوجودي للعالم بواسطة الفيض وإنما تنبثق أساسًا من نشاط القوة المخيلة في النفس البشرية، وهنا يتم الاستناد إلى معطيات علم النفس الأرسطي الذي يقسم النفس إلى قوى مختلفة المتخيلة الحاسة والنزوعية والناطقة⁽²⁾، فإذا انفردت القوة المخيلة بنفسها وصفت مما تورده الحواس عليها أمكن أن تتلقي عن العقل الفعال «الجزئيات بالمنامات والروايات الصادقة وبما يغطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات عن الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم وقد تكون في اليقظة، إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس»⁽³⁾. على أن نشاط القوة المخيلة لا يتوقف عند مجرد اكتساب الإنسان للمنامات والرؤى في المنام أو اليقظة وإنما إذا اكتمل عملها في إنسان ما واستحكم ليحصل فيها ما يتحقق لدى أنفس الأنبياء من الوحي ورؤية الملك «فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها المخيلة»⁽⁴⁾.

إن خاصية النبوة ترتبط بالقوة المتخيلة في النفس، حيث يتحقق لها الاتصال بالعقل الفعال (العاشر) لتتلقى بواسطته الوحي من العقل الأول (الله)، ولهذا

(1) نفسه، ص: 128.

(2) الفارابي (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة، ط 1، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت 1986، ص: 87-89.

(3) نفسه، ص: 113.

(4) السابق، ص: 115.

السبب دعاها أركان نظرية الخيال النبوي، لكن هذه النظرية لا تجسد إلا رأي الفارابي وابن سينا الذي اعتبره ابن رشد دخيلاً على الفلسفة الأرسطية نافيًا من الوجهة الأولى نظرية الفيض ذاتها في تفسير انبثاق الكون ومن الوجهة الثانية نشاط القوة المخيلة كأساس للوحي النبوي.

ورغم أن أركان لم يتجه في تناول هذه النظرية إلى تحليل بنائها الفلسفي إلا أن الواضح من إشارته إليها ضمن سياقات خطابه أنه يتطلع إلى الأبعاد الضمنية التي تحملها من منطلقها الفلسفي الذي يركز على فاعلية القوى الذاتية في النفس البشرية، إذ يرجع حدوث الوحي وظهور الخطاب النبوي إلى نشاط القوة المخيلة بما هي معطى إنساني حيث يتم تفسير جوهر النبوة في حدود الإمكان البشري. فهذا البعد الضمني في نظرية الخيال النبوي يمنحها كمنظرة تفسيرية طابعًا إنسيًا طالما اتخذ أركان مقصدًا فلسفيًا في نقده للخطابات الدينية.

على أن ذلك البعد الإنسي في نظرية الخيال النبوي لا يمكن من الوجهة النقدية أن يلغي علاقتها ببناء فلسفي عام يحمل منزعًا توفيقياً بارزًا بتأكيد على الإطار العام لمنظور العقيدة الدينية لوجود الله وصدور عملية الخلق منه كسبب أول ولحقيقة النبوة والوحي كمصدرين ليقين معرفي ثم المطابقة الاسمية بين عناصر نظرية الفيض والموجودات التي تقدمها العقيدة الدينية كاعتبار العقل الفعال هو ملاك الوحي وأنفس الأجرام هي اللوح المحفوظ، وذلك يجعل من نظرية الخيال النبوي منظورًا فلسفيًا توفيقياً يستوعب الأسس العامة للمبادئ الدينية. ولكن المنحى الذي أرسته فلسفة ابن سينا والفارابي لم ينظر إليه في فلسفة ابن رشد إلا كتخرص وأوهام دخيلة على الفلسفة، إذ نفى ابن رشد صلة نظرية الفيض بمذهب الفلاسفة أولاً ونقض ثانياً نظرية الخيال كأساس لتفسير النبوة والوحي.

يأخذ منحى ابن رشد طابعًا موضوعيًا إذ يتجه إلى تفسير حركة الأجرام السماوية بردها إلى مبادئ (عقول) مفارقة لم تنشق عن بعضها البعض كما هو

التصور (الفيضي) وإنما وجودها وحركتها (المنبثقة عنها) مرتبطة بالمبدأ الأول (المحرك الأول): الله، وبفضل هذا الارتباط بالمبدأ الأول يتحقق نظام الوجود الذي هو أشبه بنظام المدينة في خضوعه لأوامر رئيسها الأول. وهكذا تجنب ابن رشد أية محاولة لتفسير ظهور تلك الأجرام أو ظهور عقولها المحركة. إنه ينطلق من واقع وجود الأجرام وواقع حركتها ليفترض وجود مبادئ محركة هي بالضرورة السببية عائدة لمحرك أول دون أن يمنح تلك العقول فاعلية ذاتية خارجة عن ارتباطها بالمبدأ الأول لانبثاق عقل أو موجود آخر «فالارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا.. وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»⁽¹⁾.

إن هذا المنحى الموضوعي في تفسير بنية الوجود يجعله ابن رشد متلائماً مع ظاهر المقولة الدينية في الوجود والخلق، ولذلك لا يجد صعوبة في توظيف الآيات القرآنية الدالة على مفرداته تصريحاً أو تلميحاً في قوله تعالى ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ أو قوله ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ، مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾^(١٦٤). أما في مسألة النبوة والوحي فإن ابن رشد لا يخرج عن حدود الالتزام بالظواهر الموضوعية وتفسيرها وفقاً لطابع متقشف صارم يراعي في عمومها المقولة الدينية، فالذي «يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط وجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحدث (المحدثون) الإسلاميون) العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً»⁽²⁾.

فضلاً عن تجرد نظريته للنبوة من أية محاولة تفسيرية تربطها بالقوة الطبيعية أو البشرية كالقوة المخيلة مثلاً، إذ يبدو ابن رشد في هذه المسألة متوقفاً عند الشروط النظرية والمعرفية للعقل الفقهي الأصولي فإنه يذهب إلى إدراج جميع المبادئ الدينية ضمن المسلمات العملية التي لا يستقيم فيها بحث نظري بكيفية وجودها

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 251-253.

(2) نفسه، ص: 501.

مما تعجز عنه العقول «مثل من يفحص سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وإنه لا يشك في وجودها وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول البشرية»⁽¹⁾.

يسلم ابن رشد إذاً أن مبادئ الدين والشرائع مما ينبغي أن لا يشك في وجوده أو يتعرض للفحص، وهو ينسب هذا الرأي للفلاسفة الذين يوجبون حسب رأيه العقوبة لمن يشك في تلك المبادئ. لا شك أن موقف ابن رشد هذا يعيد قراءة منظور الفلسفة بما يحقق قدرًا من الاتصال مع المبادئ العامة للشرعية، فلم تكن فلسفة القدماء (أرسطو والمثاليين) معنية ببحث المعجزات أو ظاهرة الشرائع في مفهومها الديني إثباتًا أو إنكارًا، إذ كان البحث في أصل الوجود وبنيته ونظامه وفقًا لمبدأ السببية أما (الشرائع = القوانين) فقد نظرا إليها كأنظمة اجتماعية سياسية تخضع شرعيتها ومن ثم قيمة وجودها لما يترتب عليها من المصالح العامة وبهذا المعنى فحسب كان النظر الفلسفي يرى ضرورة العقوبات في حق من يخالف أو ينكر الشرائع.

لا شك أن الحجاج الذي يؤسسه ابن رشد في سياق الدفاع عن الفلسفة يحاول أن يبرز أصالة النظر الفلسفي وبراءته من معارضة الشرائع الدينية أو نقضها، وفي سبيل هذه الغاية يطمس الفروق الاصطلاحية والمفهومية بين الشريعة والفلسفة فيما له علاقة بمبادئ العقيدة الدينية ولا أوضح في الدلالة على ذلك من هذا الالتباس الذي يكتنف الخطاب حتى يبدو ما يسنده ابن رشد للفلاسفة موافقًا لمقتضى العقيدة الدينية حتى في المصطلح ذاته حين يقول (هل الله موجود؟ هل الفضائل موجودة؟).

على أن ابن رشد يسلك مسلكًا تاريخيًا معتمدًا آلة المنطق في إثبات ظاهرة النبوة مستندًا إلى أصل الوجود لهذا الصنف من الناس المعترف بهم كأنبيا وما يتأكد من قيامهم بمهمة ينفردون بها هي وضع الشرائع بتعليم من الله «هذا

(1) نفسه، ص: 501.

الأصل غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء وأن من وُجد منه الإبراء فهو طيب كذلك أيضًا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وأن من وُجد منه هذا الفعل فهو نبي»⁽¹⁾.

على أن هذه الأصول ذات المنحى التاريخي التي تحاول إثبات النبوة وما تقتضيه من وحي تعود وتؤكد ذاتها في المنحى الاستدلالي لابن رشد كأنها هي أبنية ومقررات مستمدة من النص القرآني ذاته «فالأصل الأول (وجود صنف الأنبياء والرسول).. نبه إليه الكتاب العزيز في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ وأما الأصل الثاني (وجود فعل الرسل الذي هو وضع الشرائع للناس لوحي من الله) فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الأصل فقال ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾⁽²⁾.

ولما كان وضع الشرائع بوحي من الله وفعل النبوة الذي تختص به وكانت شريعة الإسلام متضمنة في الكتاب العزيز كان هذا الكتاب هو المعجزة الدالة على نبوة محمد ﷺ، أما الحجة على أن الشرائع القرآنية هي وحي من الله فإن ابن رشد يستند في إثباتها إلى النظر في فاعلية شرائع القرآن من الكمال والشمول في استقصاء تحقيق المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية وشروط وضع القوانين والإعلام بأحوال العباد⁽³⁾.

(1) السابق، ص: 179 - 180.

(2) السابق، ص: 180.

(3) نفسه، ص: 182 يقول ابن رشد: «معرفة وضع الشرائع ليست تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة والشقاء الإنساني.. ومعرفة السعادة والشقاء.. تستدعي معرفة ما في النفس وما جوهرها.. وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، ثم يحتاج إلى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدًا من هذه المعرفة وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم. ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن عُلم أن ذلك بوحي من عند الله وأنه كلامه على لسان نبيه».

يظهر استدلال ابن رشد على إعجاز القرآن الكريم بدلالة كمال الشريعة التي يحملها مستوحياً حجة القرآن نفسه كأنها يعيد تحليل منطوق الآية ﴿مَا فَرَطْنَا فِي آلِ كَتَبٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ وفي تمييزه لمعجزة القرآن كدليل على نبوة محمد يضعها في وجه المقارنة مع معجزات الأنبياء مصنفًا وجه الاختلاف على اعتبار القرآن معجزًا مناسبًا لصفة النبوة والمعجزات الأخرى معجزًا خارجيًا أو برانيًا كما قال «فدلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى ﷺ ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، فإن تلك كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء وهي مقنعة عند الجمهور فهي ليست تدل دلالة قطيعة إذا انفردت. إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً، أما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب»⁽¹⁾.

بعد أن برأ ابن رشد ساحة الفلسفة من تهمة نقص مبادئ الشريعة للوحي ذهب يحلل مسألة الوحي مفلساً - بإجراء التحليل المنطقي - مقررات الوحي نفسه كما يقدمها خطاب القرآن. لقد كان بهذا المنحى وبالقدر الذي أنكر فيه مقولة ابن سينا عن الخيال النبوي باعتباره تخرصاً عن الفلسفة ملتزماً - فيما عدا الجانب المنهجي الإجرائي للتحليل - بمنطق الموقف الأصولي الفقهي في الصميم، وهذه الحقيقة التي لا تخطئها عين الباحث في موقف ابن رشد تجعله مختلفاً عن المسار الفلسفي الذي رسمه الفارابي وأكمله ابن سينا الذي حاول أن يفسر النبوة بردها إلى إحدى فاعليات الذات.

إن التأسيس الذي ألح إليه أركون عند احتفائه بنظرية الخيال لم يتوقف عند تمايزات واختلافات أساسية حكمت الموقف الفلسفي تجاه قضية الوحي بين ابن

(1) نفسه، ص: 184-185 يقول ابن رشد: «مثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على أي طيب أي أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أي طيب أي أبرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا مرضى فكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى به هان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى».

سينا وابن رشد كما لم يكشف عن الحدود الفلسفية لنظرية الخيال ذاتها والعناصر النقدية التي يمكن التأسيس عليها الآن في سياق مشروع إعادة القراءة، خاصة أنها نظرية ظلت تلتزم في الإطار العام ببناء فلسفيًا لا ينفك عن مقررات المعتقد الإسلامي.

ب- تحولات الحداثة:

1- عقل الأنوار ونزعة الأنسنة

إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد قدمت إسهامًا جديدًا نقديًا في محاولة تفسير ظاهرة الوحي دون اجتياز الطابع التوفيقي مع مبادئ العقيدة الدينية فإن فلسفة الأنوار أرسيت قطيعة تامة مع أنظمة التفكير اللاهوتي في أوروبا جعلتها بديلًا فعليًا في العمل التاريخي، ولهذا السبب كانت من منظور أركون نموذجًا في مشروع نقد العقل الإسلامي الذي ما زال محكومًا بحركة ارتكاسية حتى في ممارساته ذات الشكل الثوري. إنه بفعل تلك الحركة غير قادر على إنتاج أي بديل فلسفي أو سياسي يتجاوز الماضي، ذلك ما يُبرزه أركون انطلاقًا من مقارنة موقعين تاريخيين؛ الثورتين الإنجليزية والفرنسية في السياق الغربي مقابل الثورة في السياق الإسلامي «فمن جهة تأتي القوى التاريخية بديل منفصل عن الماضي لتجريب فلسفة سياسية جديدة معتمدة على حقوق الإنسان والمواطن ومن جهة أخرى تطالب القوى التاريخية باسترجاع لاهوت سياسي قديم لم يتم اختباره ولا تعريفه النظري في القرون الوسطى وترفض النموذج الحديث»⁽¹⁾.

تبدو هذه المقارنة لافتة من جهة أنها تُبرز حجم التعارض السياسي التاريخي الذي يتموضع فيه العقل الإسلامي في ارتباطه بأنموذج ديني لا يزال يشكل مخياله ودوافعه للعمل التاريخي وبين البديل الفلسفي السياسي الذي أرساه عقل التنوير في القرن الثامن عشر ويطرحة الباحث الآن كمشروع عمل لنقد وتغيير

(1) السابق.

أنظمة العقل الإسلامي في كل مستوياتها، فمن جهة الوضع التاريخي في الغرب كان عصر الأنوار يشكل بديلاً ثورياً في مواجهة هيمنة الكنيسة دينياً وسياسياً حيث تلبس بها وتقرن بهيمتها كل التناقضات الاجتماعية وأوضاع الحرمان والاستبداد السياسي والتخلف الثقافي العلمي فكانت الدلالات التي يحملها فكر الأنوار واضحة في قطيعتها مع النظام اللاهوتي الملكي الذي كان قد استنفد إمكانياته في العمل التاريخي سياسياً واجتماعياً وفكرياً في القرن السادس عشر، وبالمقارنة فإن الوضع التاريخي في العالم الإسلامي حديثاً كان قد راكم شروطاً تاريخية مختلفة يبرز فيها التخلف وهيمنة الأجنبي على مستوى الوعي العام منبثقتان من إمعان المسلمين في مخالفة الأنظمة والغايات التي يرسمها العقل الديني والتي تمثل نموذجاً حياً على مستوى الذاكرة والخيال الجماعي لإنجاز أي عمل تاريخي يستهدف الإصلاح أو البناء أو التحرر.

كانت الرمزية الدينية قائمة ومهيمنة عاطفياً ولكنها لم تتحول مطلقاً إلى إشكالية فكرية أو سياسية يقتضي تجاوزها بديلاً عنها بل ظلت في مستوى الوعي العام تحتفظ ببراءتها ومشروعيتها للقيام بمواجهة تحديات الواقع. إنه الالتباس التاريخي الكبير الذي جعل قضايا الواقع وتناقضاتها لا يفكر فيها إلا في ضوء الحلول والتوجهات التي يقدمها العقل الديني نفسه، أما افتتاح أي شكل من أشكال التفكير في إمكانية ارتباط تناقضات الواقع بالعقل الديني وممارساته المتحققة فهو الخطوة التي ظلت مستحيلة في ذاتها، ولذلك كان طبيعياً أن تنطلق ممارسة التفكير في الثورة من البديل الذي ظل الاعتقاد بغيابه وانتظار عودته موقفاً اعتقادياً تاريخياً. إن هذا الالتباس يشكل في العمق أساس الاختلاف بين الوضعين التاريخيين في الوسطين الإسلامي والمسيحي، وهو ما جعل إمكانية ظهور التنوير وممارسته غير يسيرة في الأفق التاريخي للعالم الإسلامي.

لا شك أن الحديث عن التنوير كأحد الأصول التي شكلت أفق الباحث في ممارسة نقده للخطاب الديني يقتضي إبراز الأسس الفلسفية التي تستجيب للغايات الفكرية النقدية من إعادة قراءة الخطاب القرآني، تلك الغايات التي

يسهل اختزالها في عنوان فلسفي واجتماعي هو الأنسنة، ولكن الباحث الذي يستحضر دائماً عبر المقارنة النموذج الغربي للتحويلات الثقافية والفكرية لا يبحث أصول التشكل التاريخي والمعرفي للنزعة الإنسانية في أوروبا مكتفياً باستحضار الموقف العام لتلك الحركة؛ ذلك الاستحضار الذي يتناسب وشروط الموقف التخاطبي للمقالة أو المحاضرة من جهة ويسمح من جانب آخر بتطبيق سريع ومخاتل للمبدأ الإنسي على تاريخ الثقافة العربية الكلاسيكية وتجاوز التعارضات الناشئة بسبب الاختلاف التاريخي بين الوسيطين الإسلامي والمسيحي.

يلخص هذا العنوان موقفاً فكرياً منبثقاً عن وضع التعدد والتسامح ومحورية الإنسان نفسه كقيمة مرجعية وإدراج الدين نفسه كقيمة نسبية لا تمتلك وحدها واقع السيادة العليا في الحياة الإنسانية، فكلمة Humanisme «المشتقة كما هو واضح من كلمة homme.. تعني تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية، إن الحركة الإنسانية متفائلة بالإنسان وبقدرته على العطاء والإبداع.. وقد بلغت ذروتها في القرن السادس عشر»⁽¹⁾ وبرغم أن الحركة الإنسانية في عصر النهضة اتجهت إلى استعادة النموذج الإغريقي في الأدب والفلسفة محدثة قطيعة مع عصر الظلمات في القرون الوسطى إلا أن «النهضويين أو الإنسيين ظلوا أوفياء للإيمان المسيحي على الرغم من الشكوك المنبثة هنا وهناك»⁽²⁾، ولكن اعتراضهم على نفاق رجال الدين وفسادهم واستغلالهم للسلطة الدينية شكّل إحدى ملامح موقفهم الإنساني⁽³⁾.

-
- (1) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، دار الطليعة، بيروت 2005، ص: 75.
 (2) نفسه، ص: 76 «لم تزال النزعة الإنسانية المؤمنة تشكل تياراً في الفلسفة الأوروبية المعاصرة يمثلها: كارل ياسبرس، غابرييل مارسيل، بول ريكور، إيمانيل مونييه..».
 (3) نفسه، ص: 110. يقول إيراسموس: «ولكن أليس أشد الأعداء خطراً على الرسالة الدينية هم هؤلاء الباباوات الوثنيون الذين جعلوا الناس ينسون المسيح بعد أن غلوه بقوانينهم التجارية وشوهوا عقيدته بتفاسيرهم المفرطة والخاطئة؟ حقاً لقد صلبوا المسيح مرة أخرى».

إن الأنسنة التي شكلت مقولة فلسفية اجتماعية لعصر النهضة⁽¹⁾ استكملت أبعادها في عصر التنوير واكتسبت دلالتها كنقيض للعقل اللاهوتي فحملت الاتجاه إلى تحرير الإنسان من سلطة العقل الديني في إطلاقيته وتعصبه وكانت في غاياتها مرتبطة بأطر اجتماعية تهيأت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، تلك الأطر التي يضعها أركون كعامل حاسم في تجسيد غايات عقل الأنوار محلاً بوجه المقارنة الحضور العابر لتلك الأطر في السياق الإسلامي في ما يجسد من وجهة نظره تفاوتاً تاريخياً بين المجتمع الأوربي والمجتمع العربي الإسلامي «فنحن نعلم أن جمهور الموسوعيين الفرنسيين كان مشكلاً من مواطنين ناشطين فاعلين إلى تجسيد الأفكار التي نشرها عقل التنوير إلى واقع حي.. قد وجد مثل هذا الجمهور في الوسط الإسلامي ولكن بشكل سريع وعابر، أي في القرنين التاسع والعاشر للميلاد، ففي ذلك الوقت كان هناك طبقة من البورجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، وقد ساعدت على نشوء إنسية عربية منفتحة على تعاليم الحكمة الخالدة حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة من العناصر أخرى»⁽²⁾.

إن التنوير كحركة فكرية اقترن بذلك التحول نحو سلطة العقل كسبيل للمعرفة والحقيقة وتجاوز منطلقات النظر اللاهوتي وحدودها المرجعية المهيمنة في أوروبا فبحكم تلك الهيمنة اتخذ العقل التنويري بل استلزم بعد التحرر والمواجهة إزاء سلطة الدين، ذلك المعنى الذي يتجلى من جواب الفيلسوف «كانط» إذ سئل عن التنوير «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من قصوره العقلي الذي هو مسئول عنه والذي يعني عجز المرء عن استعمال عقله.. إن المرء نفسه مسئول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل

(1) نفسه، ص: 75، ازدهرت الحركة الإنسية وعمت أوروبا خلال القرن السادس عشر وكان

أبرز فلاسفتها: بيترارك، إيراسموس، رابلي، مونتاني، توماس مور، لورانزو فالالا...

(2) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقي،

بيروت، 1995 ص: 116-117.

بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرأ على أن تعرف،
كن جريئاً في استعمال عقلك أنت. ذاك شعار الأنوار»⁽¹⁾.

إن نداء «كانط» التنويري الذي يستحث في الإنسان شجاعته لاستخدام العقل يوضح أن طريق ذلك الاستخدام هو الحرية التي ينبغي أن تواجه كل ممارسات المنع والسيطرة الجارية بكل عمق وتوسع في شتى مستويات الحياة التي يحكمها العقل اللاهوتي السلطوي، ولكن التنوير لا ينحصر بإسقاط أو إزالة الموانع السياسية السلطوية بل يستلزم ممارسة نمط التفكير المستقل عن أي أحكام مسبقة حتى تلك التي يمكن أن تؤدي إلى الثورة: «إن الجمهور لا يبلغ الأنوار إلا ببطء، ويمكن فعلاً لثورة أن تؤدي إلى الإطاحة بالاستبداد الشخصي والاضطهاد القائم على التعطش إلى المال والهيمنة ولكنها لن تؤدي أبداً إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، والحال هذه لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرية.. أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله في كل المجالات، غير أنني أسمع الآن من كل صوب هذا النداء، لا تفكر، فالضابط يقول: «لا تفكر بل قم بالمناورات» موظف المالية يقول «لا تفكر بل ادفع» والكاهن يقول: «لا تفكر بل آمن»⁽²⁾.

ينبغي أن نستوعب ذلك التداخل الذي راجعه الفعل التنويري بين البعدين السياسي والديني للنظام المهيمن، فقبل كانط كان سبينوزا قد وضع بيانه التأسيسي في تفكيك هذه السلطة المزدوجة ضمن مقاله الشهير «في اللاهوت والسياسة» منتهياً إلى الجذر الأعظم لذلك الاقتران بين الدين والسلطة ألا وهو الخوف: «لما كان الخوف سبب الخرافة.. وليس سببها كما يدعي البعض فكرة غامضة عن الألوهة موجودة في أذهان البشر، فإننا نلاحظ أن كل الناس يميلون إليها بطبيعتهم، كما نلاحظ أنها لا بد أن تكون متغيرة ومتقلبة شأنها في ذلك شأن معظم أوهام النفس ودوافع الجنون الشديد.. الخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية

(1) كانط (إيمانويل): ثلاثة نصوص (ما هي الأنوار) ترجمة: محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي، صفاقس، تونس، 2005، ص: 85.

(2) نفسه، ص: 87.

لحكم العامة ولذا كان من السهل باسم الدين دفع العامة تارة إلى عبادة الملوك كأنهم آلهة.. إن السر الكبير في النظام الملكي ومصلحته الحيوية هو خداع الناس وإضفاء اسم الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم وكأن فيها خلاصهم ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف»⁽¹⁾.

إن رسالة سبينوزا تلخص موقف التنوير في منطلقه كقطيعة مع سلطة اللاهوت ومقتضياتها السياسية والاجتماعية والنفسية، ولكن هذا الموقف لا ينتهي عند تأكيد تلك القطيعة بل يؤسس على نحو مسبق منهجاً لإعادة دراسة الكتاب المقدس دراسة نقدية مستندة إلى الفحص اللغوي التاريخي، وقد شرح سبينوزا هذا التوجه مركزاً على قيمة العقل بما هو نور فطري طالما استخف به أو أدين من طرف سلطة الكنيسة ونظامها الملكي «فالنور الفطري لم يوضع موضع الاحتقار فحسب بل إنه كثيراً ما أدين باعتباره مصدر الكفر وأصبحت البدع الإنسانية تعاليم إلهية وظن أن التصديق عن غفلة هو الإيمان وأثار الجدل داخل الكنيسة وفي الدولة انفعالات شديدة نتجت عنها أحقاد قاسية ومنازعات وفتن بين الناس.. لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة وألا أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه»⁽²⁾.

(1) سبينوزا: رسالة في الدين والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2005، ص: 111-112.

(2) نفسه، ص: 114. اعتبر سبينوزا أن وظيفة النبوة تتعلق بالخيال وانتهى إلى «تمتع الأنبياء بقدرة أعظم من الخيال الحي لا بفكر أكمل» وأن «مجرد الخيال لا يتضمن بطبيعته اليقين على نحو ما تتضمنه فكرة واضحة» ولذلك «لم يكن هذا اليقين النبوي يقيناً رياضياً بل كان يقيناً خلقياً فحسب» وأن الله أوحى ليس بعدد من الأسفار وإنما بفكرة يسيرة «وجوب الطاعة بروح خالصة» و«أن الكتاب يعلمها على قدر أفهام الناس كما ينبغي أن تترك لكل فرد حرية الحكم وحقه في التفسير الإيمان كما يفهمه.. وهكذا يستطيع الجميع طاعة الله بحرية ورضا» وأن «تعاليم الأنبياء سهلة للغاية عُرضت بأسلوب شاعري واستندت = الخطاب القرآني

وعبر ذلك الوضع المعقد لسلطة الكنيسة المنغرسه بعمق في أوصال الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ظهرت بيانات التنويريين التي لم يولها أركون كبير اهتمام وهي تؤسس في ضوء المواجهة المحتدمة مع هيمنة العقل الديني بسلطته الكنسية قيم التنوير البديلة: العقل، الحرية، الإنسان، التسامح.. التي يتم في ضوء منظومتها المتكاملة إعادة قراءة الإيمان المسيحي المرسخ لاهوتيًا وكنسيًا: «إذا ادعيتكم أن عدم الإيمان بالدين السائد جريمة تكونون قد أدنتم بأنفسكم المسيحيين الأوائل آباءكم وبررتهم موقف الذين تتهمونهم أنهم نكلوا بهم.. لأن ديانتنا إلهية يتعين علينا أن نسود بالحقد والعنف والنفي.. وبالحمد المرفوع إلى الله على هذه الجرائم؟ والحق أنه بقدر ما يكون الدين المسيحي إلهيًا يتعين أن تكف يد الإنسان عن التحكم به فما دام الله هو من صنعه فالله هو من سيثبته.. أنتم تعلمون جيدًا أن التعصب لا يولد إلا المنافقين أو المتمردين فإيا له من خيار وخيم. هل تبغون في النهاية اللجوء إلى جلادين لدعم ديانة إله (=المسيح) فتك به الجلادون.. إله لم يدع إلا إلى الرفق والصبر؟»⁽¹⁾. لقد اعتبر فولتير أن إعادة قراءة الإيمان المسيحي في ضوء مبدأ التسامح هو الحل الجذري لمسألة النزاعات التي يثيرها التعصب الديني والمذهبي⁽²⁾.

ولكن ومهما يكن من أمر فإن التعارض الناشئ بين العقل الأرثوذكسي للمسيحية في أوروبا وبين الأنوار لم ينفصل عن حركة الإصلاح الديني نفسها (لوثر، بينيامين فرنكلين، حركة الطهريين)، ذلك أن إعادة قراءة المعطى الإيماني

= إلى أقدر الحجج على حض عامة الناس على طاعة الله.. وأن الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة ولا يشترك مع الفلسفة في شيء» ص: 116.

(1) فولتير: رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، ط 1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق 2009، ص: 85.

(2) نفسه، ص: 159: يقول فولتير «كلما قل عدد العقائد قل عدد النزاعات وكلما قلت النزاعات قلت المصائب... لقد وجد الدين ليجعلنا سعداء في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة ما المطلوب لأن نكون صالحين وما العمل كي نكون سعداء في هذه الدنيا في حدود ما به يؤس طبيعتنا؟ أن نكون متسامحين».

الكنسي نفسه ونقده دينيًا قد ساهمت حسب فيبر في تأسيس البعد النفسي والاجتماعي لروح الرأسمالية، ذلك أن «التأثير الكامل لهذه الحركات الدينية الكبرى، التي يرتبط مغزاها بالنسبة إلى التطور الاقتصادي بتأثير نزعتها الزهدية التربوية أكثر من أي شيء آخر، يأتي عامة بعد أن تكون قمة الحماس الديني الخالص قد مرت. ثم تبدأ حدة البحث عن مملكة الله بالانحلال تدريجيًا في فضيلة اقتصادية متزنة: تأخذ الجذور الدينية تموت ببطء مفسحة الطريق لنفعية دنيوية»⁽¹⁾، بل إن تجاوز ذلك البحث الروحي في اتجاه العلمنة الدنيوية اعتبر كأحد الأصول الكامنة أو الموجودة بالقوة في البنية العقدية للمسيحية ذاتها إذ كانت المسيحية دين الخروج من الدين⁽²⁾.

لا بد أن نلمح دائمًا أن أركون يؤسس تحليله في ضوء استحضار النموذج الغربي، فضلًا عن تطابق الحل الفلسفي الذي يدعو إليه مع منظور التنوير حيث يتناص خطابه مع بيانات التنويريين في جوهر مقولة الأنسنة بحكم أركون في مستوى التحول الاجتماعي والاقتصادي نفسه بأن ذلك العقل قد شهد ظهورًا محدودًا في السياق الإسلامي نفسه حين انفتح على التعاليم الفلسفية في العصر العباسي بفضل الشرط الاجتماعي الذي لا يغفله الباحث: ظهور طبقة تجارية مستقرة في المراكز الحضرية. لا شك أن نظرية التحديث هذه قد روجعت بسبب محدوديتها من وجهة نظر نقدية أوروبية لأنها «تعتمد إلى تجريد مقل بالتائج فهي تفصل الحداثة عن أصولها - أوروبا العصور الحديثة - وتعرضها بمثابة نموذج عام لسيرورات التطور الاجتماعي، نموذج حيادي يهمل الإطار المكاني - الزماني الذي يطلق فيه، وأكثر من ذلك تقطع الصلة الداخلية التي تصل بين الحداثة والاستمرار التاريخي للعقلانية الغربية»⁽³⁾.

(1) Weber (Max), The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, tr: by talcott Parsons, third impression, Great Breton, London, 1950, p: 176.

(2) Gauchet (Marcel), Le désenchantement du monde, Edition Gallimard, Paris 1985, p:10-11.

(3) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ط 1، منشورات وزارة الثقافة، دار دمشق، 1995، ص: 9.

هكذا يمكن تأكيد اقتران التنوير في منظور الباحث بصعود الطبقة المتوسطة في المدن والانفتاح على الفلسفة العقلية، وهذه الصيغة لانبثاق التنوير لا تشكل خصوصية ثقافية غربية أو مركزية حضارية أوروبية بل هي في جوهرها موقف فكري وحساسية إنسانية بشرية تتحقق ضمن أي سياق يستجيب لها بشرطه الاجتماعي والثقافي.

ليس التنوير بهذا المعنى رد فعل ولّده طابع خاص في اللاهوت المسيحي بما هو لاهوت مغلق أو ظلامي فيما يتصل بحقوق الإنسان وحرية عقله بل هو في معناه الأوسع موقف إنساني عام وغاية فكرية يتجه إليها العقل البشري - مع تطور وضعه التاريخي الاجتماعي المعرفي - ليتجاوز أية أنظمة تفكير وعمل قسرية تفرض على الإنسان وضع الارتهان والتبعية. لا بد أن نتنبه هنا إلى أن أركون لا يلتفت لحدود الاختلاف في الوضعية التاريخية والاجتماعية والثقافية التي ولّدها اللاهوت المسيحي - بالمقارنة مع الوسط الإسلامي - واتخذت شكلاً استثنائياً من التعصب والانغلاق إزاء حرية الاعتقاد وحرية ممارسة العلم وأفرزت ما عرف بمحاكم التفتيش خلال القرن السابع عشر، فأمام ذلك الأفق المسدود لللاهوت المسيحي يمكن فهم ذلك الإلحاح على قضية التسامح⁽¹⁾، بينما شدد الفكر الديني الإسلامي عبر مختلف مراحل على صيانة ثابت عقائدي أو مجال من التسامح والتعدد في حدود واسعة أو دنيا أحياناً إزاء العقائد الأخرى «إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى وجود عدد من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين وأولئك هم أهل الذمة.. كان وجود النصارى بين المسلمين سبباً لظهور مبادئ التسامح التي ينادي بها المصلحون المحدثون، وكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون

(1) فولتير: رسالة في التسامح، ص: 31 يقول فولتير وهو يعرض في رسالته تاريخاً دائماً للتعصب والقتل بسبب العقل اللاهوتي الكنسي «إن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق والغلو في الدين المسيحي المساء فهمه قد تسبب في سفك الدماء وفي إنزال الكوارث بألمانيا ويا إنجلترا بل حتى بهولندا بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا..».

فيها وفاق مما أوجد نوعاً من التسامح الذي لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى، ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان أي دراسة الملل والنحل على اختلافها..»⁽¹⁾.

على أن توجه الباحث في النظر إلى التنوير كموقف إنساني عام يقتضي إمكانية إعادة كتابة تاريخ آخر للتنوير والأنسنة بموضوعة صورة تحليلية واضحة للإسهامات المبكرة للتيارات العقلانية في التراث العربي الإسلامي التي جسدها الفكر الفلسفي واحتل الأدب بمفهومه الكلاسيكي - كمجال معرفي لا إبداعي فحسب - فيها مكانة متميزة وانطوت على مجافاة النظر اللاهوتي المهيمن في قراءة النص الديني كما في بحث قضية الإنسان الاجتماعية والفكرية والأخلاقية⁽²⁾.

ألح أركون باستمرار على الاحتفاء بالمرحلة الكلاسيكية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، مستكشفاً بؤرة أو حقبة (القرن الرابع الهجري) التي «هي من اكتشاف آدم مitzer.. وفكرة مitzer عن القرن الرابع في نطاق الحضارة الإسلامية هي

(1) آدم مitzer: الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري (عصر النهضة في الإسلام) ترجمة: عبدالمهدي أبو ريذة، ط5، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، م1، ص: 75 يقدم مitzer شواهد كثيرة على التسامح والتعايش بين الطوائف في الوسط الإسلامي: «في أثناء القرن الرابع الهجري اعترف للمجوس بأنهم أهل ذمة إلى جانب اليهود والنصارى وكان لهم كاليهود والنصارى رئيس يمثلهم في قصر الخلافة»، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي «لم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال وكان قدمهم راسخاً في الصنائع التي تدر الأرباح الوافرة فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء بل إن أهل الذمة نظمو أنفسهم بحيث يكون معظمهم الصيارفة والجهابذة في الشام مثلاً يهوداً على حين كان أكثر الأطباء واكتبة نصارى وكان رئيس نصارى بغداد هو طبيب الخليفة..» ص: 78-86.

(2) أركون: نزعة الأنسنة، ص: 14 يؤكد أركون أنه «بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية.. وعندما أقول بأن النزعة الإنسانية اختفت من الساحة العربية الإسلامية فإنني أقصد أن الموقف العقلي الذي كان يدعمها أو يغذيها قد اختفى هو الآخر».

الفكرة ذاتها التي كان يملكها مؤرخو الفكر الأوروبيون عن عصر النهضة»⁽¹⁾، إذ «كان يقصد من كتابه أن يسجل حضارة الإسلام في القرنين الثالث والرابع.. ليكون كتابه مقابلاً لما كتب عن حضارة عصر النهضة في أوروبا. وكما أن حضارة عصر النهضة في أوروبا كانت قائمة على إحياء الحضارة القديمة في نواح كثيرة ومتفرقة بميلاد القوميات وتجزؤ الدولة الواحدة، إلى دول صغيرة؛ فكذلك كانت حضارة الإسلام بوجه عام متصلة بثقافات وحضارات متقدمة عليها، وزاد على ذلك انحلال دولة الخلافة الكبرى إلى دول صغرى»⁽²⁾.

نظر الباحث إلى تلك المرحلة وقد أرهصت بعصر للتنوير والحداثة لولا تراجعها عن الساحة بفعل الشروط التاريخية والاجتماعية التي طالما حث على ضرورة دراستها في ضوء عنوان سسيولوجيا الفشل⁽³⁾، لكنه يبرز بشكل جلي جانب التعارض الجوهرى بين الموقف الدينى ونزعة الأنسنة التنويرية من زاوية نظر مقارنة أيضاً لا ينفك الباحث عن ممارستها، فإذا كان الدين لا يسمح إلا بصيغة أنسنة مقيدة بشروط الاعتقاد فإن الأنسنة الفعلية هي تلك التي رقاها عصر التنوير وتوسلت بسلاح النقد التاريخي للنصوص الدينية نفسها وظهرت ملاحظتها إبان العصر العباسي لدى مفكر وأديب كأبي حيان التوحيدي مؤلف كتاب «الإشارات الإلهية» ذلك الذي قارنه الباحث بموقع باسكال في الثقافة الغربية فهما «يعتقدان نزعة إنسانية متشابهة في ظل العلاقة مع الله. فالله بحسب تصورهما ليس ذلك الذي لا يسأل عما يفعل.. إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر الضروري المولد للدلالات والإشارات

(1) عبد الإله بلقزيز: محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، لبنان، 2011، ص: 21.

(2) آدم ميتز: الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري (عصر النهضة في الإسلام)، كلمة المترجم، ص: 12.

(3) أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقي، بيروت، ص: 293-294.

التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار وبنوع من التوتر والقلق الخلاق»⁽¹⁾.

إن منهجية المقارنة التي يمارسها أركون تأخذ بعداً مركزياً في مشروعه النقدي إذ هي ليست موجهة لإبراز إسهامات التراث العربي التي أرهص بها تجاه العقلانية والأنسنة وحسب، ولكنها تتحرى الانفلات من أي موقف وثوقي ينحاز لعقل أو خطاب دون آخر، ولذلك فإنه وبالقدر الذي يحفظ فيه ريادة «التنوير» في إحداث قطيعة فعلية إزاء اللاهوت المسيحي والديني عموماً وإطلاق مشروع «الأنسنة» كبديل للعمل التاريخي يعود في مستوى آخر ليستطلع بالمنهج المقارن ذاته الحدود الفلسفية التي توقف عندها عقل الأنوار، ذلك أن «فلاسفة الأنوار قد استعملوا الإسلام كوسيلة لنقد الكنيسة فأنتهوا بذلك إلى الصورة السلبية المعروفة عن التعصب والعنف والسلطوية الشرقية. أما الرومانتيكيون في القرن التاسع عشر فالتقطوا صوراً شعرية وعناصر جمالية من الشرق لتغذية المخيلة بينما كانت القوى الاقتصادية والعسكرية تواصل نشاطها الاستعماري، ثم جاءت حروب التحرير فانقسم العقل السياسي قسمين حتى عند المفكرين المتبحرين للحدثة، قسم قليل راضٍ بالاستقلال. وقسم أكثر عدداً مؤيد للحروب والقمع ومواصلة الاستعمار»⁽²⁾.

لا شك أن هذا النوع من المقارنة يكشف على نحو واضح تناقص عقل الأنوار وما ترتب عليه من نظم الحدثة الغربية ليس إزاء ماضيها الأوروبي الذي تتجاوزه بالتأكيد ولكن إزاء عقل الآخر وثقافته واستحقاقاته السياسية والتاريخية، بل حتى إزاء الإشكالية الدينية التي لم تكن لتجد لها حلاً بمجرد إبعاد سلطة الكنيسة عن الساحة السياسية أو الفكرة، لكن الأنسنة أو التمحور حول الإنسان كقيمة أولى ومصدر لاستكشاف المعنى انتهى إلى الحدود ذاتها أو قريباً

(1) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ط 1، دار الساقي، بيروت 1997 ص: 18-19.

(2) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: xx.

منها، إذ استنفد طاقته الأخلاقية مقيماً أحادية بديلة للمعنى ذات منحى وثوقي إزاء الاتجاهات أو العقول المخالفة الأخرى إلى درجة أن صراع العلمانيين التنويريين ضد الأكليروس المسيحي «وُلد ديناً علمانويّاً كشف عن دوغمائية فيما بعد وعن عجزه عن استيعاب التعددية الثقافية بعد مائتي سنة من التجارب العنيفة والخصبة»⁽¹⁾.

إن الباحث بوجه ما يستعيد جانباً من تلك المراجعة التي رافقت تطور الفكر الغربي فيما يتصل بالمسار الذي انتهى إليه عقل التنوير إذ «ليست الأنوار سوى الوجه الآخر للأرثوذكسية؛ هذه تدافع عن وضعية العقائد وتلك تسلم بموضوعية أوامر العقل، كلتاهما تلجآن إلى الوسائل نفسها، الوسائل التي يزود بها الفقه التوراتي، كلتاهما تجاهبان الانشطار وتظهران عجزهما عن جعل الدين على مقياس الكلية الأخلاقية لشعب برمته كما أنها عاجزتان عن إلهام ازدهار حياة في الحرية السياسية. إن الدين العقلاني كما الدين الوضعي ينطلق "من شيء مقابل، من حقيقة لسنا عليها ويجب أن نكون عليها"»⁽²⁾.

بقدر ما يتقدم مشروع أركون في إعادة قراءة الخطاب الديني بقدر ما يستعرض نفسه كممارسة نقدية لتجاوز الحدود الدوغمائية التي انتهى إليها عقل التنوير والحدثة، وتبدو هذه خصوصية فكرية نقدية يتميز بها موقفه النقدي القرائي وتنبثق ليس فقط من الشرط التاريخي لذات الباحث كمسلم ينخرط في إشكالية نقد العقل الإسلامي ولكن من الممارسات النقدية المتنامية للمفكرين والباحثين الغربيين لعقل الحدثة؛ تلك التي أوجزها هابرماس بحذق: «يصاغ في قول (= خطاب) الحدثة لوم بقي في الجوهر على حاله من هيجل وماركس حتى نيتشه وهيدجر، من باتايل ولاكان حتى فوكو ودريدا، لوم يقوم على اتهام موجه ضد عقل يتأسس في مبدأ الذاتية وينص على أن مثل هذا العقل لا يفضح كل

(1) نفسه، ص: 180.

(2) هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، ص: 14-15.

الأشكال الظاهرة للقمع والاستغلال إلا ليضع مكانها السيطرة التي لا تمت للعقلانية نفسها، وبمقدار ما يحول هذا النظام - المؤسس من قبل ذاتية تنفتح بمطلق زائف - وسائل الوعي والتحرر إلى العديد من أدوات «التحويل إلى موضوع» والضبط فإنه يبقى لنفسه، في أشكال السيطرة المتخفية جيدًا، مناعة مخيفة. إن متانة البناء الفولاذي الذي يجسد هذا العقل وقد غدا عقلًا وضعيًا تتلاشى باتخاذها المظهر المتألق لقصر بلوري كامل الشفافية. الأطراف متفقون بالإجماع: يجب تحطيم هذه الواجهة ذات الوجه البلوري ولكنهم يتفرون حول الاستراتيجية التي ينبغي تبنيتها للقضاء على السمة الوضعية للعقل»⁽¹⁾.

وهكذا فإن مشروع العقل المنبثق، وبغض النظر عن التسمية التي ارتضاها أركون يبدو مرتبًا - بالأساس - لذلك المسار النقدي الذي اجترحته تيارات الفكر الغربي ازاء منظومة ومنتهايات عقل الحداثة، سواء باعتبارها عصرًا منتهيًا أعقبه عصر جديد (عصر ما بعد الحداثة) أو بالنظر إليها كمشروع لم يكتمل⁽²⁾.

إن هيمنة عقل التنوير في أوروبا قد انتهت إلى صياغة المجال السياسية الثقافي في الوسط المسيحي على نحو أعاد نقل مركز السلطة لصالح الدولة العلمانية (الفاعلين الاجتماعيين المرتبطين بها) وثبت هيمنتها في وجه الكنيسة، وهذه النتيجة لم تؤسس فقط لإعادة إنتاج أحادية جديدة وحذف أشكال الاختلاف والتعدد الممكنة في السياق المسيحي، ولكنها في المستوى الأعمق أهملت قضية التقديس بما هي قضية ترتبط بما دعاه مارسيل غوشييه مديونية المعنى، أي القبول الطوعي بالسلطة التي شكلت مصدر السيادة العليا في مجال الاعتقاد الديني كما في مجال ممارسة السلطة السياسية، ولا بد أن نستوضح هذا المفهوم باعتباره مجسدًا لمرحلة تطور في العلاقة بين الدين من جهة وبين المجتمع والسلطة من جهة ثانية في أوروبا: «إن جوهر الديني هو في هذه العملية: تأسيس علاقة استلاب أو سلب

(1) السابق، ص: 91.

(2) نفسه، ص: 05.

بين عالم الكائنات الحسية وبين أساس وجودها. ومرة ثانية يجب أن نرى أن مديونية المعنى هذه وأن رفض الديني هذا لنفسه يتجلى بكل قوة بواسطة تاريخ الإنسان برمته.. الدين هو مبدأ الحركة الموضوعة في خدمة الثبات.. هنا كامل السر في تاريخنا، ففي علاقة السلب مع نفسه يبدأ الإنسان بدفع هذه الحقيقة المتعارضة عن نفسه، هذا الشك في اندماجه داخل العالم ولا ثباته الخصب ككائن حركة: الدين بهذا المعنى هو لغز دخولنا القهقري في التاريخ»⁽¹⁾.

فالقضية إزاء الماضي في أوروبا التي توسعت بعد عصر التنوير لتنتهي إلى الفصل بين الكنيسة والدولة أدت «إلى فرض بحث جديد عن المعنى وممارسة جديدة للسلطة، لكنها أهملت قليلاً أو كثيراً أو حتى صفت تصفية كاملة تلك الضرورات الفلسفية لإقامة علاقة تمفصلية جديدة بين العامل الروحي والعامل الزمني»⁽²⁾، كأن أركون يتتبع ذلك المسار الذي استكشفه مارسيل غوشييه، حيث يتوقف عند ظهور الدولة الحديثة وتحول إتجاه مديونية المعنى عبر «ثلاث قطائع حاسمة: تلك المتصلة بظهور الدولة، وتلك المؤسسة بظهور ألوهية ما وراء العالم ونفي الديني لهذا العالم، وأخيراً تلك التي تتجلى بواسطة الحركة الداخلية للمسيحية الغربية.. ثلاثة انتقالات لتوسع أساسي في نقطة ارتكاز اللامرئي في قلب المرئي، ثلاثة إصلاحات لمديونية البشر تجاه ما يتجاوزهم حيث يجري في كل مرة - وبجهل كامل للسبب - تقدم في اتجاه استعادة حاسمة لأنفسهم»⁽³⁾.

لا يتوقف أركون في تتبعه لمحدودية عقل التنوير والحداثة عند هذا الحد الذي يكشف عن إهمال ذلك العقل - في الصورة التي انتهى إليها - لمديونية المعنى كأساس للولاء السياسي وتبني القيم تبنيًا طوعيًا وإنما يذهب إلى جوهر الإشكالية ذاتها: هل حل عقل التنوير مشكلة الدين ذاتها؟ كيف يمكن أن نفسر عودة انتشار التقديس في المجتمعات الغربية المعاصرة؟ «إن الموسوعيين في القرن الثامن عشر

(1) Gauchet (Marcel), Le désenchantement du monde, p:43-44.

(2) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص: 21-23.

(3) Gauchet (Marcel), Le désenchantement du monde, p 65-66.

كانوا واهمين عندما قالوا بأنه عن طريق العلم سوف يفسرون كل شيء... لقد حذفوا الكنيسة عن طريق القوة لكنهم لم يحذفوها عن طرق المحاجة العقلية»⁽¹⁾.

يلتقي أركون في اتجاه هذه المناقشة لعقل التنوير بما كان نيتشه قد أعلنه في الثقافة المسيحية من موت الإله⁽²⁾ مركزاً على البعد الفلسفي التحليلي لهذه المقولة، إذ يرى أن نيتشه كان يعلن انتهاء صيغة الاعتقاد التقليدي في ظل الدولة البورجوازية دون أن يكون ذلك دليلاً على اختفاء نهائي للاعتقاد بالدين أو بوجود الله أو مانعاً من الناحية الفلسفية من ظهور صيغة أخرى من الاعتقاد الذي يتناسب ومتطلبات الحياة وحاجاتها المتجددة. فإزاء إشكالية التقديس في الوسط المسيحي لم يتمكن التطور العلمي في العلوم الاجتماعية من تقديم حل بديل لها أو تفسير ظهور الطوائف الشاذة وانتشار العقائد الشعبية الخرافية برغم ما أتاحه من قواعد الدراسة المتخصصة وربما بسبب قاعدة التخصص ذاتها⁽³⁾.

إن الإحاطة بهذه النصوص التي يحملها مشروع أركون تكشف عن الحدود النقدية الواسعة التي يشكها خطابه تجاه عقل الحداثة والعلمانية، فبرغم أن عقل التنوير يجد نقطة ارتكاز أساسية كأصل فلسفي في رؤيته النقدية تجاه الخطاب الديني وتأسيس مشروعية قراءته إلا أنه لا يقف كحدود نهائية صارمة أو نموذج جاهز مطروح للتبني والممارسة، بهذا المنحى يفصل أركون بشكل واضح بين مبدأ الأنسنة كمطلق عقلاني للبحث عن المعنى أنجزه عقل التنوير وبين الممارسات والتنظيمات والأطر السياسية والثقافية التي انتهى إليها وشكلت منحها التاريخي التطبيقي في الوسط المسيحي وكشفت عن محدوديته وتعصبه. وبرغم احتفائه بالإنجاز المعرفي والثقافي لعقل الحداثة يبدو في الصورة المتكاملة كمنخرط جدي وصارم في نقد خطابها وممارساته، وهذا هو السبب - ربما - الذي جعل خطابه

(1) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص: 202-203.

(2) نيتشه، إرادة القوة، ترجمة: محمد الناجي، ط 1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2011، ص: 11 (يُنظر: هكذا تكلم زرادشت، جريدة البصير، الإسكندرية، ص: 221).

(3) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص: 26-27.

يثير كثيرًا من الجدل والالتباس حوله، في الوسط الغربي يتجلى خطاب أركون مخاتلاً لا يخلص للمنطلقات العقلانية العلمانية. وأمام الوسط الإسلامي يستقبل خطابه كخطاب تفكيكي إزاء الدين والوحي.

لا شك أن أركون يؤسس مرجعيته الفكرية خارج أطر الاعتقاد الديني كأصل ومنتهى، ولكنه يستوعب في أفقه النقدي برغم كل جذريته مسائل الاعتقاد والإيمان وحاجات الروح ضمن حدود الحاجات والتطلعات القصوى للنفس البشرية من الوجه الأنثربولوجي المحض. وبهذا المعنى فإن عمليات الحذف والتجاهل والاستبعاد التي مارسها عقل الحداثة ضد مسألة الروح كانت في حقيقتها مساسًا بأحد أسس الشرط البشري للوجود. وفي ضوء ذلك يستطلع أركون مخاطرهما الاجتماعية والثقافية والنفسية. إن هذا التوجه وإن كان مستقلاً - في منطلقه - عن أي اعتقاد في الدين كنظام مفارق فإنه يلتقي في المنتهى مع الاعتبار الروحية والأخلاقية التي يبشر بها الدين نفسه.

إذا كان الباحث قد أصر على ممارسة ذلك التحرر إزاء عقل الحداثة ليضع باستمرار ملامح عقله المنبثق فإنه يلتمس الأساس الأنثربولوجي لمنطلقه النقدي في ذلك الصراع والتوتر لدى الإنسان - أي إنسان - بين إلحاح الرغبة وإلحاح الفهم والتعقل بوصفهما خاصيتين أنثربولوجيتين، مفسراً ظهور الحداثة التنويرية العلمانية بذلك الخط النضالي لإلحاح الفهم والتعقل في مواجهة الرغبة التي «تأرجح ما بين الرغبة في الله.. وصولاً إلى الرغبة في الإنجاب أو الغنى والهيمنة. على هذا المستوى ينبغي موضوعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أيًا كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه.. يبدو واضحاً أن العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة تمامًا عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى لو تجلت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة»⁽¹⁾.

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 3، مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988، ص: 293-294.

تشكل الحداثة العلمانية إذاً أحد تجليات الفهم والتعقل ضدًا على نظام الاعتقاد الديني أحد وجوه الرغبة، ولكن هذه المواجهة لم ولن تتوقف بظهور العلمانية، لأن إمكانية تحويلها كنظام معرفي إلى وضع الهيمنة وتصفية أشكال الفهم والتعقل الأخرى تقتضي دومًا استئفاف النضال لتحرير الفكر والإنسان في وجه أي هيمنة مهما كان مصدرها، لنلاحظ هنا أنه كما تنبعث الهيمنة من إلحاح الرغبة كما في حالة النظام الديني المعرفي يمكن أن تنبعث من إلحاح الفهم والتعقل في حالة العلمانية، ومن ثم فإنه لا يمكن الفصل إلا نظريًا بين تجليات الرغبة من جهة وبين تجليات الفهم من جهة أخرى، ففي ساحة العمل الاجتماعي والتاريخي يأخذ ذلك التوتر شكلًا معقدًا لا يمكن تحديد دلالاته بصورة أولية إلا في سياق التجربة التاريخية.

لا شك أن العلمانية كانت حركة مضادة لهيمنة الاعتقاد الديني، ولكن من المؤكد أن تجليات الرغبة كشرط بشري، الرغبة الجنسية، الرغبة في المال، الحرية، الاستحواذ على السلطة كلها شكلت أساسًا قويًا لحركة العلمانية في وجه هيمنة الكنيسة، تلك التي كانت تمثل - في الجانب الآخر - تجليًا للرغبة، على أن الكنيسة كنظام اعتقادي ومعرفي لا يمكن تجريدتها على نحو كامل من تجليات الفهم والتعقل. فبقدر ما يظهر تحليل أركون كقاعدة واضحة من الناحية الصورية فإنه يأخذ منحى مثاليًا وابتساريًا بالنظر إلى مظهرات الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي، لأن الهيمنة تبدو ليست كـرغبة فحسب ولكنها هدف لإلحاح التعقل الذي يسعى تلقائيًا إلى بناء نظام تفسيري ذي مصداقية ومشروعية تثبت وجوده.

الواقع أن هذا التحليل لا يهدف إلا إلى إبراز نسبية الإطار التفسيري الذي قدمه أركون مستوحى من عمل جورج بلاندييه⁽¹⁾، ولكن الجانب الأهم في هذا الإطار هو إلحاح أركون نفسه على استيحاء المنظورات وزوايا النظر التي تجسد نظراته النقدية إزاء كل أشكال الهيمنة التي ارتبطت بعقل الحداثة والتنوير. ربما

(1) السابق، ص: 280.

يحق لنا أن نتساءل إذا: إذا كان عقل الحداثة والتنوير لم يسلم رغم إرسائه نزعة الأنسنة من التحول عملياً نحو ممارسات الهيمنة والإقصاء والحذف التي تلتف من جانب آخر على مكاسب النزعة الإنسانية فما هو الحل الفلسفي الذي يتعين بناؤه؟

لا ينخرط أركون، ولو لحظة واحدة، في مشروع الإصلاح أو البعث الذي اشتغل عليه رواد النهضة وجاهدت الحركات الإسلامية في سبيله، فالمسألة الملحة والهادفة بالنسبة إليه هي استبعاد المشروع الإسلامية التقليدية التي اشتغل رواد الإصلاح على بنائها وإقامة مشروعية جديدة ذات طابع كوني بمشاركة مختلف الشعوب و«نتاج العقل الحر.. المستقل عن كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزه. لا يمكن للمشروع أن تكون حقيقية إلا إذا كانت نتاج هذا العقل الحر المنخرط في نقاش مستمر مع الاستخدامات الأخرى للعقل، أي مع العقلانيات الأخرى»⁽¹⁾.

يؤسس هذا الجواب الذي تنبث عناصره المعرفية (العقلانية، الأنسنة، الموقف النقدي) في مفاصل مشروع أركون كله لمنظور بديل عن ارتكاسات عقل التنوير والحداثة كما عن دوغمائية العقل الديني، ولكن هذا المنظور يتوشح بملامح لا تخلو من مثالية وحماسة مترنحة ذات أعراض تبشيرية، وربما نعاين هنا أبعاد منظور هيدجر باعتبار «كل نزعة إنسانية إما أن تتأسس على ميتافيزيقا أو تكون هي ذاتها قاعدة لميتافيزيقا»⁽²⁾ لتتجاهل بذلك علاقة الوجود بجوهر الإنسان بل تهمل بسبب طبيعتها السؤال عن حقيقة الوجود نفسه⁽³⁾، حيث يغفل منظور الباحث في لحظة ما عن إكراهات الواقع الموضوعي التاريخي كما عن الحقائق السوسولوجية والمعرفية. فهل في المنال الحديث عن عقل حر من كل ولاء أو خضوع وليس أي

(1) أركون: الإسلام، أوروبا والغرب، ص: 115.

(2) Heidegger (Martin), Basic Writing, Lettre on Humanism, Harper and Row Publishers, London, p: 202.

(3) Ibid, P ; 202-203.

عقل إلا وهو نظام معرفي مشروط وقابل للتجاوز في آن واحد؟ ثم هل في المنال تأسيس مشروعية كونية باتفاق الشعوب في ضوء التفاوت التاريخي والثقافي الذي طالما نبّه أركون إلى موضوعيته وخطره؟ كيف تتأسس مشروعية فكرية مجردة عن اشتراطات واقع مختلف؟ وهل بالوسع تجاوز كل خطوط التراكم السياسي والثقافي والمادي وتقاطعاتها والوصول إلى ذلك «العقل المتعالي» و«المشروعية المطلقة»؟

لا نبحت عن جواب جاهز لطرح هذه التساؤلات، ولكننا نؤكد بجانبها أن أركون يتشبث بهذا الطرح التبشيري المتعالي ويعليه حين يذهب إلى ضرورة «تغيير الفكر من أجل أن يتناسب مع المطلب الإنسي القاضي بضرورة التوصل إلى معرفة مشتركة للجميع.. النزعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان، فهي إذا ما استتنت إنساناً واحداً من نعيمها فقد فقدت إنسانيتها»⁽¹⁾.

هكذا يتأكد الطابع المثالي التبشيري الذي تلبّس به منظور أركون الانساني متجاهلاً ذلك الطابع النسبي التاريخي لمقولة الأنسنة ومقولة الإنسان نفسه؛ تلك التي رسم فوكو تاريخ ظهورها بنهاية القرن الثامن عشر⁽²⁾ ليعتبر الإنسان اكتشافاً حديثاً⁽³⁾، ثم استجلى عبر منهجه الأركيولوجي - الذي طالما استحضر أركون مزهواً نفاذ فاعليته - حدث انتهاء تلك المقولة ربما وهو يعاين منتهيات فكر وواقع الحداثة الغربية، حيث «لم يعد ممكناً في أيامنا التفكير إلا داخل الفراغ الذي أحدثه اختفاء الإنسان، ذلك لأن هذا الفراغ لا يُحدث نقصاً ولا يسجل ثغرة يتعين سدها، إنه ليس أكثر ولا أقل من تراجع لفضاء، حيث يكون ممكناً في النهاية التفكير من جديد»⁽⁴⁾ لتستأنف الفلسفة يقظتها بعد ذلك السبات الأنثربولوجي الذي أصابها بفعل تمحورها حول الإنسان⁽⁵⁾.

(1) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص: 29-30.

(2) Gallimard, 2011, p; 319 Foucault (Michel), les mots et les choses, Edition.

(3) Ibid, P: 398.

(4) Ibid, P: 353.

(5) Ibid, P: 352.

إن أركون إذ ينطلق من مكتسبات عقل التنوير الأوروبي ويحتفي بلحظة الأنسنة العربية وعقلانياتها العابرة يُخضع تلك المنطلقات إلى مراجعة نقدية ملحة في ضوء المعطيات الإنسانية وتعارضات الواقع السياسي والاجتماعي التي انتهى إليها عقل الحداثة والتنوير وكرسها كنظام بديل لكنه يغفل تاريخية الأنسنة نفسها كأبستمي تعاقدت الفلسفة النقدية في الفكر الغربي المعاصر على حقيقة تجاوزه، خاصة من داخل الإطار الفلسفي والمنهجي لفوكو الذي بدا أركون محتفياً بمرجعياته مستعيناً في القسم الأكبر من مشروعه بجهازه المفاهيمي الاصطلاحي، فهل كان الباحث ملتفتاً إلى هذا التعارض الذي يحكم العلاقة بين منطلقاته المنهجية ومقاصده الفكرية الاجتماعية؟

إن اجتهاد أركون في تحرير منظوره الإنساني من التناقضات التي أفرزها عقل التنوير ومجابهته للعقل الديني كعائق ونقيض تاريخي للأنسنة قد انتهى به إلى موقع التطلع إلى لحظة بديلة لا تبدو واضحة ومتأسكة ومستوعبة لعمق التعارضات التي ينطوي عليها الواقع، ومن ثم فإن الحل الذي يثيره أي تأسيس موقف إنساني عالمي شامل يعم بخيره كل أفراد الإنسانية دون استثناء ويتجاوز كل التعقيدات المركزية والوظيفية في الحياة الاقتصادية السياسية المعاصرة لا يمكن النظر إليه كمقترح فلسفي نقدي قابل للبناء. إنه في الحدود القصوى تطلع إنساني مفعم بالتبشير والطوباوية ربما لا يواجه بغير الضحك الفلسفي أو الصامت⁽¹⁾، على أن التفكيك يمكن أن يتجه إلى نزعة الأنسنة ذاتها كمقصد أو غاية قصوى في ضوء مسار تطورها في الثقافة الغربية، حيث شكلت فعلاً مفارقة أخرى، إذ برزت تناقضاتها ونهاياتها التدميرية في التاريخ الحديث والمعاصر، فالأزمة تطال أيضاً تلك الدعوة «إلى مركزية الإنسان التي هي بيت الداء والبلاء.. فقد تعاملنا مع الإنسان ككائن مقدس بصفته المثال والغاية القصوى، فكانت الثمرة المدمرة هي هذه البربرية التي نعاني منها، وهي لا تأتي من خارج أسوار المدينة وإنما من التنين والوحش والطاغية الذي ينمو بداخلنا بقدر ما يتغذى من إرادة التآله والتجبر، فضلاً عن منطق الاصطفاء والإقصاء.. وهكذا فما

(1) Ibid P: 354.

نعتبره المطلب أو الحل هو المشكلة والآفة، ولذا فليست إنسانيتنا "المعقل الأخير" ⁽¹⁾.

ينسجم هذا التفكيك الذي أرساه علي حرب بالنسبة إلى إشكالية الأنسنة مع تلك العورات التي استكشفتها أركون في مسار عقل التنوير، لكنه يتجه أكثر إلى استعادة القيمة الأخلاقية بدلاً من الإنسان ذاته كمقصد أسمى وكشرط لترشيد الأنسنة أو لتجاوز ارتكاسات الأنسنة المدمرة فما: «نحتاج إليه هو التمرس بخلقية جديدة ذات طابع كوني تشق الأفق لولادة شكل بشري جديد أوثر تسميته "الإنسان الأدنى" من باب الأمانة والإحساس بالمسؤولية تجاه بعضنا البعض وتجاه الطبيعة بعناصرها وكائناتها وأجوائها» ⁽²⁾.

لا بد هنا أن ننتبه إلى أن التفكير في البديل يقع في حدود استعادة الثقافي أو الانتقال إلى براديجما ثقافية ⁽³⁾، سواء مع أطر الأنسنة الشاملة لدى أركون أو مع وجه أخلاقي للإنسان كما عبر حرب أو مع الذاتية الفاعلة والحقوق الثقافية لدى ألان تورين، حيث يتصور أن نجاة المجتمعات الحديثة من مخاطر القوى غير المنتظمة: السوق والطائفية والحرب متوقفة على «البحث عن الذات لا كفاعل اجتماعي وحسب بل كذات فاعلة شخصية. والبحث عن عمل لا يلتمس المنفعة ولا السلطة ولا المجد بل يؤكد كرامة كل كائن إنساني والاحترام الذي يستحق» ⁽⁴⁾.

إن أركون الذي وقف عند حدود عقل التنوير مستلهماً مكتسباته في نقد العقل الديني جسّد في رؤيته النقدية منجزات التطور المنهجي في حقول التاريخ والاستشراق والعلوم الإنسانية، ولذلك فإن الباحث وانسجماً مع الشرط

(1) حرب (علي): أزمة الحداثة الفائقة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص: 248.

(2) نفسه، ص: 249.

(3) ألان تورين: براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص: 18-19.

(4) نفسه، ص: 155.

التاريخي المعقد الذي يحكمه التفاعل بعمق مع المسار المعرفي والفلسفي للثقافة الغربية يلتقي في هذا الصدد بالاستشراق كحقل غربي تخصص بدراسة تراث الشرق مطبقاً أدوات التحليل التاريخي الفيلولوجي مانحاً أهمية خاصة لدراسة القرآن ذاته أصبح في المراحل التالية لعصر النهضة مرجعاً علمياً ومنهجياً لا يمكن تجاوزه في قراءة التراث لدى الباحثين العرب، على أن العلاقة بين أركون وبين الاستشراق هي أكبر من مسألة مرجع نظراً إلى التداخل الذي ربط عمله كباحث بعمل المستشرقين إلى درجة أن اسمه يرتبط بأذهان البعض بالمستشرقين على أن ذلك التداخل يتوقف عند الحدود المنهجية والمعرفية التي تفصل مشروع أركون عن مسار الاستشراق، تلك الفروق التي أراد أركون أن يشخصها حينها باشر تأسيس ما أسماه «إسلاميات تطبيقية» في مقابل «الإسلاميات الكلاسيكية».

2- الاستشراق: التحري التاريخي / محدودية الفيلولوجيا

يعيد أركون تحديد مفهوم الاستشراق أو ما دعاه الإسلاميات الكلاسيكية بقوله «إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام؛ ذلك أن كلمة إسلاميات أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام من اقتراح غربي، يكتفي المسلمون - فيما يخصهم - بالحديث عن الإسلام مثل ما يفعل المسيحيون فيما يتعلق بالمسيحية»⁽¹⁾.

لا شك أن هذا التحديد يضع الاستشراق ضمن الإطار النقدي الذي يشخص هويته الثقافية وطبيعة ممارسته التحليلية؛ إذ هو أولاً «خطاب» يشكل ممارسة ذاتية نسبية مفعمة بالمقاصد والأغراض التي يفترض وجودها كشرط لأي خطاب «ما دام الخطاب - وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك - ليس فقط هو ما يُظهر أو يُخفي الرغبة لكنه أيضاً هو الرغبة، وما دام الخطاب - والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك - ليس فقط ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة لكنه هو ما نصارع به وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها»⁽²⁾ وهو ثانياً «غربي» لا

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 51.

(2) فوكو: نظام الخطاب، ط1، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص: 05.

ينفصل عن أطر وأهداف الثقافة الغربية في علاقتها بالآخر «الشرق» على أن هذا التحديد لا يبرز المهمة العلمية الفعلية التي لم يفت أركون تحديدها لأن عليها مدار التقييم الذي أجراه لهذا الحقل المعرفي، إذ «كان محصورًا بالتاريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق استخدام المنهجية الفيلولوجية»⁽¹⁾.

ذلك هو الاعتراض الجوهرى الذي ينميه أركون تجاه عمل الاستشراق، على أن الاعتراف بمكتسبات وجهود المستشرقين يستند في الواقع إلى «التنقيب الدعوى الذي مارسه المستشرقون في البحث عن النصوص كما الوقائع وإنجاز مهمة تصنيفها وترتيبها»⁽²⁾. وإذ يحتفى الباحث بمهمة التنقيب الاستشراقي وينظر إليها كمرحلة ضرورية في التعامل العلمي مع التراث ومع القرآن تحديدًا فإنه لا يهمل المجابهة العلمية الحاسمة التي أنجزها الاستشراق بفضل تفوقه العلمي في المرحلة الفيلولوجية ضد تلك المحرمات التي كانت تضغط بها الأرثوذكسية الإسلامية وتقف في وجه أي توجه علمي تجاه النص، خاصة «المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة على النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجراءة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه..»⁽³⁾.

من أجل أن يكشف أركون ذلك الدور الاستثنائي للاستشراق فإنه يضعه في سياق المقارنة مع التفسير الإسلامى. إنها المقارنة التي تُبرر أنه بالقدر الذي كان التفسير الإسلامى يطمس تاريخية القرآن ويعلى مضامينه كان الاستشراق يسهم في تثبيت تلك التاريخية بوصفها المبدأ الأبرز في المسعى النقدي تجاه القرآن⁽⁴⁾. وإذا كان الباحث يتجه بهذه المقارنة إلى إبراز التفوق المنهجي والعلمي للاستشراق فذلك لا يعنى تسليمه وقناعاته بهذه الحدود العلمية التي يتوقف الاستشراق عندها، ذلك أن مقاربتة التي بنا أركانها المنهجية من أصول منهجية متعددة: «تهضم وتمثل في آن واحد البعد التولوجي للمؤمنين والإلزام

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 30-32.

(2) أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص: 54.

(3) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 44.

(4) نفسه، ص: 264.

الفيلولوجي للمؤرخ الايجابي.. والمنظور التوضيحي لعالم الأنثربولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف»⁽¹⁾.

يتجه أركون إلى الممارسة العلمية التي أنجزها الاستشراق في إعادة دراسة تاريخ القرآن تلك التي افتتحها نولدكه إذ طرح لأول مرة «السؤال الذي لا مفر منه والخاص بالتاريخ النقدي للنص القرآني»⁽²⁾، ثم تلاحت بعده أعمال كثيرة على مدار القرن الماضي تناولت تاريخ القرآن وتشكل المصحف الموضوع الذي يثير إحدى المشكلات التي تواجه البحث في القرآن، إذ أن مجرد التفكير في إعادة دراسة تشكل المصحف وتنظيم سوره وآياته على أسس تاريخية - أهم مشكلتين تناولتهما القراءة - يدخل ضمن دائرة ما دعاه أركون المستحيل التفكير فيه داخل الوسط الإسلامي اللاهوتي، وهذا هو السبب برأي الباحث وراء عدم ترجمة مثل هذه الأعمال الاستشراقية.

هكذا تقف مهمة التحري أو التنقيب التاريخي كمنجز علمي منهجي يستوقف الباحث كأصل نقدي في إعادة دراسة التراث الديني، خاصة فيما يتعلق بتحقيق نصوصه وإعادة ترتيبها، وهو المنحى الذي يحققه في أوفى مزاياه وحدوده العلمية عمل فان آيس «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث»⁽³⁾ أو الذي يتجسد ضمن المقاربة المفتوحة على علم الاجتماع والمنهج اللساني في عمل الباحثة جاكلين شابي «رب القبائل إسلام محمد»⁽⁴⁾ حيث لا يتردد أركون في إظهار إعجابه غير المحدود بمؤلف شابي الذي يتخذه كمثال في الخط المنهجي الذي يرتضيه ويسعى إلى تحقيقه، ذلك أن «كتابها يقدم المثل العلمي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية إبستمائية وإبستمولوجية في الكتابة التاريخية على القرآن»⁽⁵⁾.

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) آيس (جوزيف فان)، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج: 1، ترجمة: سائلة صالح، منشورات الجليل، بغداد، بيروت، 2008.

(4) Chabbi (Jacqueline), le Seigneur des tribus L'islam de Mahomet, CNRS Edition, Paris 2010.

(5) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 49-50.

يتحدد تحقيق الطفرة النوعية الإبستمائية الإبستمولوجية في مجال الكتابة التاريخية عن القرآن وعن النبي ضمن مقارنة تاريخية - نقدية⁽¹⁾ كمعيار لتقييم كتاب شابي، فهذا المؤلف الذي تجاوز الحدود المنهجية الفيلولوجية قدم الدليل العلمي على تحقيق تلك القطعية. إنه الحكم الذي يغري محتواه بضرورة الكشف عن النتائج العلمية والإجراءات التحليلية التي أنجزها الباحث في دراسته للقرآن؛ ذلك أن وقفة الباحث هنا لا تقدم إلا أحكامًا عامة مكثفة لا تبرز بشكل واضح تلك العناصر العلمية. إن الباحث يميل إحدى مزايا شابي⁽²⁾ في إخضاعها مجال الإيمان للتحري التاريخي من خلال كشفها عن الشروط اللغوية التاريخية لتشكّل المعتقد الإيماني نفسه، وهذا الإيمان الناشئ تاريخيًا - كأدي دين - حيث أصوله الأسطورية⁽³⁾ يتحول عند تشكّله إلى ترك تاريخي للعمل الجماعي انطلاقًا من لحظة تشكّله الأولى التي تتحول إلى لحظة تدشينية.

في ضوء هذه الرؤية المنهجية يمكن استيعاب المعتقد الديني الإسلامي لا كظاهرة مفارقة وإنما كلحظة تاريخية تترد حسب شابي في نهاياتها إلى عناصر المجال التاريخي للجماعة القبلية في شبه الجزيرة العربية، ذلك هو التصور الذي شكّل حسب تقدير الباحث طفرة نوعية في كتب شابي. وإذا كان الباحث قد تحاشى إبراز المقولات المباشرة لهذا الكتاب المحوري بالنسبة إلى مشروعه النقدي فإن الرجوع إلى نصوصه يسمح حتمًا باستكمال الأبعاد النقدية التي يرمي أركون للوصول إليها باستحضار ذلك العمل.

كيف حققت شابي الطفرة النوعية؟ لقد أعادت قراءة المعتقد الإسلامي والخطاب القرآني في حدود ما أسمته الوسط الأصلي للقرآن، معيدة كل المفاهيم

(1) Chabbi (Jacqueline) Une approche historico-critique de l'islam des origines. www.clio.fr.

(2) Portrait de Jacqueline Chabbi: De L'envie de comprendre au bonheur de la decouverte. www.monde.delabible.com

(3) Chabbi (Jacqueline), Aux origines de la Mecque le regard de l'historien www.clio.fr.

الاعتقادية والشعائر الدينية إلى أصول أولية في الممارسة الشعائرية للوسط القبلي⁽¹⁾ فلا شيء يقع خارج ذلك الفضاء المتناهي طبيعياً واجتماعياً دون النظر إلى الصورة التي انتهى إليها الإسلام بفعل التحول التاريخي، فقد «وُجد الإسلام أولاً في شبه الجزيرة العربية قبل أن يكون للعالم، هذا هو ما نبحت عن إبرازه هنا من خلال الكلمات والأشياء محاولين إيجاد معنى استعمالها الأول.. الإسلام أصبح ديناً إمبراطورياً ثم عالمياً، لكن هذا كان من الممكن ألا يحدث، من المهم في التاريخ تبني حركة تطويرية دائماً ولا نقع في المغالطة بأن نسقط المستقبل على ماضيه. التاريخ في الحاضر يقرأ انطلاقاً من وسط اندماجه»⁽²⁾.

إن الصورة المكتسبة ثقافياً وتاريخياً عن الإسلام كنتيجة للعمل التراكمي في الفترة الإمبراطورية الأموية والعباسية لا ينبغي أن تحجب حسب قراءة شابي الأصل التاريخي ذي الهوية القبلية بامتياز: «هذا ما حصل مع محمد عندما رمي أو ابعد من طرف أقربائه رجال قريش، استوحى من خلال الخطاب القرآني قصص رجال التوراة والإنجيل من أجل إنجاز قصص تنتمي بصورة خالصة إلى الإسلام المنبثق، ذلك هو السبب الذي جعل هذه القصص التي أعيد تشيكلها كقصص قرآني غير قابلة لأن تعرف من طرف المجتمع اليهودي في المدينة، حيث كان محمد قد (نُفي).. فإسلام محمد بقي إذن رأسياً على مجتمعه الذي ينتمي إليه ذلك الذي ينهض من عالم القبائل العربية في شبه الجزيرة»⁽³⁾.

إن تأكيد هذه الصورة للإسلام المحمدي الأصلي «إسلام الوسط القبلي» يوجه من طرف الباحثة للكشف عن حجم التدخلات التاريخية اللاحقة على حقيقة الإسلام، حيث من الممكن أن تنفى عن المراحل المتتابعة بما في ذلك المرحلة المعاصرة صفة الإسلام الأصلي: «إن الإسلام المحمدي في بداية القرن السابع في الجزيرة العربية لا ينبغي أن يُخلط بإسلام الإمبراطورية الخليفة التي حكمت

(1) Chabbi (Jacqueline), le Seigneur des tribus L'islam de Mahomet.P: 31.

(2) Ibid P:08.

(3) Ibid, P:08 ز

بغداد ابتداء من أواسط القرن الثاني الهجري، ومن باب أولى من وجهة نظر تاريخية ألا يخلط بالإسلام المعلوم اليوم. إسلام محمد لم يخرج أبدًا من وسطه الأصلي، لقد بقي دائمًا في تفاعل معه إيجابيًا كان أم سلبياً. بالنسبة لمن يسأل عن طبيعة الإسلام، إسلام المرحلة الأولى، فعلى هذا الوسط ينبغي أن يقع نظره أولاً. نستطيع الذهاب إلى القول: إن هذا الإسلام الأولي لم يكن بالمرّة مسلمًا؟»⁽¹⁾.

في ضوء الرؤية التي نمتها شابي تترد كل مفاهيم وذوات المعتقد الديني إلى أصل قبلي، فالديني والألوهية أو الإله أو النبي ذاته أو الكلمات الدينية كانت تأخذ دلالتها الفعلية في حدود التصورات والاحتياجات والضرورات والعلاقات الاجتماعية للوسط القبلي: «يجب البحث من وجهة نظر الأنثربولوجيا التاريخية ماذا يعني الديني في مجتمع قبلي؟ إنه ينهض بالتأكيد من تحالف تضامني مع الإله أكثر من كونه دينًا دوغمائيًا وشكليًا على نحو دقيق.. عندما يوحى لشخص كاهنًا أو نبيًا يحمل الخطاب في قبيلته من أجل أن يظهر تضامنه وولاءه معها ويدلها على الطريق الصحيح لتبعه»⁽²⁾. وحتى صورة الإله أو صفاته في الخطاب القرآني يمكن الرجوع بها إلى معطيات أو أوصاف الزعامة القبلية ذاتها «فأنواع الخصائص المسندة إلى الإله من خلال الأوصاف التي تمنح له في القرآن تشهد بكرمه الذي لا ينضب حيث يجب على الرجال أن يعترفوا به، وهذا الكرم يرجع مباشرة إلى صورة السيد (رئيس القبيلة) الذي يجب أن يكون معطاء باستمرار. في حالة التحالف مع الإله كما هو الحال في التحالف بين الرجال فهذه العلاقة تترد مباشرة إلى مخطط مفهوم وممارسة السلطة في عالم القبائل»⁽³⁾ ليتحول مفهوم «رب العالمين» إلى مرادف أنثربولوجي قبلي أو بدوي تحديدًا هو «رب القبائل» كما يشهد بذلك عنوان الكتاب نفسه: «إنه لا يعني شيئًا في مجتمع القبائل الذي لم يملك أي وسيلة لتمثل «عالمين» (اللفظ القرآني) مختلفة عن عوالمهم»⁽⁴⁾.

(1) Ibid, P:09.

(2) Ibid, p:10.

(3) Ibid , p:10.

(4) Ibid , p: 645.

إن الوصول إلى هذه النتيجة يشكل بحق طفرة في النظر إلى حقيقة الإسلام إذا اعتبرت من داخل المنظور الديني نفسه، ولكنه بالقياس إلى منظور الاستشراق وبالنظر إلى النتائج ذاتها يشكل تطويراً تكاملياً لأدوات البحث في القرآن أكثر منه طفرة نوعية كما تصور الباحث. إنها إحدى النتائج التي انتهى إليها كتاب شابي الذي يخترق التصور الأركوني تجاه المسألة المركزية في بحث القرآن كما سيكشف التحليل في الفصول اللاحقة، فالمبدأ المنهجي لأطروحة شابي "الوضع في السياق"⁽¹⁾ (السياق الذي يتأطر بحدود الشرط القبلي البدوي) هو ما ترتد إليه كل العناصر الموضوعية والمفهومية للقرآن والإسلام كدين، ولذلك بدت شابي من منظور أحد الباحثين وهي تستغرق بحثها في توظيف فقه اللغة (فيلولوجيا) بطريقة تاريخية تخمينية⁽²⁾.

تشكل معطيات هذه النصوص خلفية عميقة لمنظور أركون التاريخي الأنثربولوجي وإذا كان الباحث قد تحاشى إبراز المقولات المباشرة لهذا الكتاب المحوري بالنسبة إلى مشروعه النقدي فإن الرجوع إلى نصوصه يسمح حتماً باستكمال الأبعاد النقدية التي يرمي أركون إلى الوصول إليها باستحضار عمل شابي. وربما لا نبالغ إذا أشرنا ولو على نحو استباقي أن منجز شابي يقدم المعادل الموضوعي أو المنجز الفعلي لمشروع الباحث، فالتطابق لا يتعلق بالأفق النقدي المشترك إزاء الخطاب القرآني ولكن بالنتائج التي تطرحها شابي على نحو تحليلي وصادم بينما يدلي بها خطاب أركون كلامح أو كأهداف يستحث التطلع نحوها.

إذ يحتفي أركون بمنظور شابي فإنه يؤكد اعتراضه على المدرسة الكلاسيكية للاستشراق ذات المنحى الفيلولوجي فيما تمارسه من حذف على تعديدية المعنى في النصوص المدروسة وفي أحادية تفسيرها التاريخوي الوضعي الذي يهمل

(1) Ibid, p: 20.

(2) عبد الحكيم فرحات: نبوة محمد في الاستشراق الفرنسي المعاصر: جاكولين شابي أنموذجاً، الجمعية العلمية للسنة وعلومها، الرياض 2010 ص: 60.

الفصل الأول: أصول الرؤية النقدية.. العقل الاستطلاعي المنبثق

العوامل المتعددة لتشكّل الخطاب القرآني فالنظرة الفيلولوجية «تمارس اختزالاً مزدوجاً، فهي من جهة لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير.. التحريفات والتصورات التي يتخيلها المخيال الجماعي، وتفقر بذلك للمضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي تاريخي كما تفقر إلى آليات إنتاجه، وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكنة السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها.. ونفي كل ما عداها فإنها تشكل بذلك حقيقة تاريخية عقلانونية أي مقطوعة عن الطريقة المعيشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)»⁽¹⁾.

يقف هذا الاعتراض العلمي المنهجي كفارق جوهري بين طريقة الاستشراق وبين المقاربة التي يسعى أركون إلى تأسيسها أو توليفها من أجل إعادة دراسة الظاهرة الدينية وتحليل خطابها المركزي، إنه الاعتراض على المنحى التاريخوي الوضعي السكوني الذي يحذف بصورة عمدية مستمرة مختلف العوامل الحركية التي تؤسس الظاهرة الدينية في الحياة الاجتماعية والتي لا يمكن بدون تحليلها والاعتراف بفاعليتها الوصول إلى نتائج حاسمة وواقعية في فهم تلك الظاهرة وتحليل خطاباتها وآثار المعنى المرتبطة بها. إن أركون الذي يجتهد في إبراز هذا الفارق الإستمولوجي يحقق في أبعاد ذلك الحذف الذي تمارسه الفيلولوجيا على البعد الروحي الذي ينبغي «أن نعترف بوجوده بصفته أحد المكونات التي تشكل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل فئة اجتماعية مدروسة العامل الروحي يشحن التاريخ أحياناً بالقدرة على اجترار الممكنات أو حتى على صنع المعجزات...»⁽²⁾.

إن محدودية المنهج الاستشراقي تتفاقم أكثر برأي الباحث عندما ترفدها الدوافع الأيديولوجية للمستشرقين لتغيب فرصة إنجاز أي مشروع علمي حقيقي، إذ تصنع هدفها في تقديم تفسير متكامل للظاهرة الدينية أو الثقافية في

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 259.

(2) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 120.

المجتمعات العربية الإسلامية، ذلك أن «الدوافع العاطفية والأيدولوجية لدى المستشرقين تتغلب بشكل واضح على المشروع الثقافي الضخم الذي ينبغي إنجازه والذي يتمثل باستكشاف المجال العربي الإسلامي بشكل منتظم علمي ابتكاري أصيل»⁽¹⁾. إن مسألة المعنى هذه تشكل البعد المركزي الذي يشتغل عليه أركون كقضية غائبة في خطاب الاستشراق، وعليها تتأس خصوصية المقاربة التي يبينها وإن كان المعنى المقصود هنا لا يُنظر إليه كجوهر لاهوتي وإنما كبعد نفسي تنبعث في مستواه مختلف القيم المتعالية.

يتقاطع موقف أركون هذا في النتائج حتى مع موقف التيارات الدينية في إدانتها للاستشراق، فهو لا يتفهم فحسب غضب المسلمين من التدخلات التاريخية على النص القرآني، ولكنه يعتبر ذلك الفعل خارج حدود المسؤولية العلمية لأنه يهدم دون أن يفكر في إعادة البناء. إن الباحث وفي ضوء هذا التدخل النقدي على الاستشراق يمارس موقفًا تفكيكيًا، حيث نجده ينقل عنصر الحقيقة من طرف إلى آخر مرة ومن طرف إلى آخر مرة ثانية، وهذا ما يفسر ذلك التوصيف الحاد لعمل المستشرقين: «إن المنهج الفيلولوجي التاريخي المطبق على النصوص المقدسة في تراث ديني معين يترك كومة من ركام.. إن الأديان قد غدت المجتمعات قرونًا طويلة فلا يجوز أن يحط من شأنها مسعى علمي غير مكتمل ومجزوء»⁽²⁾، على أن موقفه نظر إليه من زاوية أخرى كنقد لا يحترم حدود المسعى التخصصي لعمل المستشرقين الذين يتركون «للاهوتين مهمة شرح المعنى الديني..»⁽³⁾.

لكن زاوية النظر هذه تنتهي في نظر الباحث إلى اتخاذ موقف سلبي بالإطلاق تجاه كل المسائل الأساسية والتناقضات التي يطرحها العقل الديني متشبثة بذلك الحياء البارد الذي يحرم الباحث من ممارسة أي صورة من صور النقد. إن أركون

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 250.

(2) رون هالبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 182-183.

(3) نفسه، ص: 182.

إذ يتناول هذا الموقف يدفع باتجاه تحويل مسألة نقد العقل الديني إلى التزام فكري ينبغي أن يتبناه المستشرق، ولذلك فهو يقترح بصورة ملحة تبني موقف الباحث المفكر من أجل الخروج من دائرة الموقف السلبي تجاه متطلبات الموقف النقدي. إن الباحث الذي احتفى بكثير من الأمثلة على صورة التحري الفيلولوجي في مرحلة أولى لتناول التراث عموماً والقرآن خصوصاً لا يتردد بعد إذ أثار تساؤلاته المختلفة عن قصور المنهجية الاستشرافية أن يُظهر حدود موقفه: «لقد أردت عن قصد أن أقطع وبشكل جذري مع منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي تدعي العلمية والموضوعية، فهذه المنهجية تعزل الإسلام عن كل ما عداه أي عن التاريخ العام للأديان والثقافات والحضارات»⁽¹⁾.

إن أركون الذي يعلن القطع مع طريقة الاستشراق يتجه ببديله إلى استثمار تلك الأصول العلمية المنهجية ومن ضمنها أنثربولوجيا الأديان التي تتيحها العلوم الإنسانية والاجتماعية ذلك.

هو المجال المنهجي الذي يختبر التحليل التالي حدود المرتكزات التي أسسها أركون عليه في مشروعه لإعادة قراءة الخطاب القرآني.

3- العلوم الإنسانية والاجتماعية.. تأسيس منظور معرفي منفتح

يمكن أن نلتمس في موقف أركون وعياً حاسماً بضرورة الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانية من أجل دراسة أعمق لظاهرة الخطاب الديني أو الظاهرة الدينية عموماً، فليس البحث في الخطاب الديني إشكالية تاريخية أو لغوية يمكن حسم حدود آثارها بتحري الوقائع التاريخية واللغوية وإثبات مدى أصالتها أو تحولها، وإنما هي إشكالية تتصل بالبحث عن المعنى في حياة الإنسان المعنى بما هو مديونية نفسية وفكرية تتوقف عليها ممارسات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية المعقدة، وهذه الحقيقة التي يحتفي بها أركون هي التي تقوده إلى تبني خيار التدخل المنهجي المتعدد للعلوم الإنسانية. إنه يسعى للوصول إلى

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 169.

بناء فهم أوسع، بل تفكيك أشمل للظاهرة الدينية وخطابها «ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد أن كل الموروث الديني والعقائدي واختلاف المذاهب والطوائف ينبغي أن تُعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنثربولوجيا وبالطبع علوم الأديان المقارنة الأنثربولوجيا واللاهوت المقارن»⁽¹⁾.

يتأسس اختيار أركون كموقف منفتح على مختلف الحقول المعرفية لعلوم الإنسان، وهذا الموقف لا يمكن النظر إليه كاختيار مألوف من الناحية المنهجية لأنه لم يتجه إلى تبني مقاربة بحث محدودة بحكم صلاحيتها المنهجية بصورة أولية أو بملاءمتها لموضوع البحث إنما اتخذ موقف الاستعمال المتعدد للمفاهيم والآليات التي تتيحها مختلف علوم الإنسان والتي يمكن استثمارها في بحث إشكالية المعنى: «إن فكري هو وبشكل مؤكد تاريخي أنثربولوجي وألسني مع تساؤلات فلسفية حول المعنى: النشوء التاريخي والكوني والسوسيولوجي للمعنى، مسألة تجليه الملائم، اللغة ومسألة التواصل بها في شتى الأوساط الاجتماعية المختلفة.. أنا أبني بدون توقف وذلك بفضل ممارسة حذر مضاعف»⁽²⁾.

باستناده للعلوم الإنسانية يجسد أركون موقفًا متعددًا تفكيكيًا: تعدديًا من حيث إنه لا يتبنى مدخلًا علميًا واحدًا وإنما يأخذ بمدخل علمية متعددة، وهذا المنحى يمكن أن يطرح تساؤلًا في موقفه النقدي المنهجي تفكيكيًا من حيث إنه يمارس مراجعة مستمرة لمسلّماته وأدواته ومن ثم لا يقيم أي نقطة تركز أو ثبات نظري أو منهجي في مشروعه النقدي للظاهرة الدينية أو تحديدًا للمسألة الجوهرية بالنسبة إليه: الأصالة الإلهية للقرآن⁽³⁾.

(1) أركون: الإسلام، أوروبا والغرب، 200-201.

(2) رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 238-239.

(3) نفسه.

يحدد الباحث مهامًا حاسمة على مستند العلوم الإنسانية ولكن تلك المهام لن تُنجز إلا بشرط انفتاح المسلمين على آلياتها، وبذا الشرط بذاته يقابل ذلك الخطر الذي يمثله العقل الديني الدوغمائي المصّر على صحته ووثوقيته ويقينياته الذي ما زال يشتغل حتى في الوسط المسيحي ويضع اعتراضاته على استكمال الانفتاح باتجاه مكتسبات العلوم الإنسانية فيما يتعلق بدراسة الظاهرة الدينية. تبدو المهمة من هذه الوجهة تحريرية، فالمسلمون المعاصرون إذا ما قبلوا «أن يفتحوا على المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها وتجديد نظرتهم للظاهرة الدينية وأعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية سوف يبدأ من هنا»⁽¹⁾.

ذلك هو الأفق الذي يتشكل عبر القناعة التامة بإمكانات الحقل المعرفي للأثرولوجيا المقارنة⁽²⁾، حيث يتم رصد القرآن كمثال للظاهرة الدينية ضمن العلاقة أولاً مع التجليات الأخرى للأديان الثلاثة التوحيدية كما الأديان غير التوحيدية وفي سياق جغرافي تاريخي محدد بما أسماه الشرق الأوسط القديم والذي يشمل بلاد الرافدين والشام وحوض البحر الأبيض المتوسط، وفي هذا النطاق الواسع يسعى الباحث إلى فهم انبثاق الظاهرة القرآنية ك لحظة تدشينية ضمن سلسلة لحظات تدشينية سابقة تنتمي لذات النطاق التاريخي الجغرافي وتحمل ذات العناصر المؤسسة لدين التوحيد وإن كانت كل لحظة تدشينية تجسد تميزها ومن ثم انغلاقها كنظام اعتقاد وخطاب ديني.

لا تستهدف هذه الرؤية التأكيد على أصالة دينية أو لاهوتية للظاهرة القرآنية من خلال دراسة شروط تشكّلها في وسطها التاريخي الجغرافي أو تأكيد تفوقها اللاهوتي، ذلك أن التدخل المنهجي للعلوم الإنسانية يتجرد من أي مسعى أيديولوجي لدعم صحة اعتقاد ما، فالغرض المعرفي الذي يتوخاه الباحث كهدف

(1) أركون: الإسلام أوروبا والغرب، ص: 196.

(2) أركون: نحو تاريخ مقارنة للأديان، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقي، بيروت، لبنان،

شامل يتعلق بتفكيك آليات الاستبعاد المتبادلة بين الأديان الثلاثة وأنظمة الاعتقاد المختلفة بما في ذلك نظام الفكر العلموي و«إذا ما استطعنا أن نفعل ذلك يمكننا عندئذ أن نعيد إدخال الوحي داخل الفضاء المعرفي الموحد الأجزاء»⁽¹⁾.

مستنداً إلى ما أسماه فضاء معرفياً موحداً يسعى أركون إلى استيعاب الجوانب المعقدة للظاهرة الدينية وفي أولها فاعلية الخيال ذاته كمعطى إنساني تاريخي لا يمكن تجاهله أو نفيه كما حدث دائماً ضمن الطرح التاريخاني الوضعي. إن تلك الفاعلية الإنسانية ليست مجرد ظواهر عرضية وانعكاسية في التشكل التاريخي للحياة الاجتماعية والثقافية، بل هي وقائع نفسية تاريخية تمارس دوراً مؤكداً في انبثاق أطر المعنى والتصور والاعتقاد الديني، إنها تشكل في تاريخ الفكر منطقاً خاصاً تجسده أشكال التفكير الميثي (الأسطوري) في مقابل الفكر المنطقي، حيث لم يخل تاريخ المجتمعات من ذلك الصراع بين المنطقين.

بدا أركون وهو يستبطن أو يتمثل بتركيز عال تحليل علم الاجتماع المعاصر لذلك التحول الذي شهده المجتمع الغربي في انتقاله من التصور الديني إلى التصور العقلاني وفقاً لمنظور ماكس فيبر الذي اعتبر أن «فك السحر الذي تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم تفككاً أوجدني أوروبا ثقافة لا دينية هو عملية عقلانية»⁽²⁾، ذلك أن فك السحر كفاعلية لعملية التحديث يتلازم دلاليًا مع مرادفه المفهومي خيبة العالم، فنزع التصورات الدينية ذات الطابع الأسطوري ينتهي إلى إحلال الإحساس بالخيبة إزاء العالم، ذلك هو مضمون عملية التعقيل التي أنجزتها الحداثة الغربية، ولكن فيبر كان قد كشف أن عملية فك السحر ذاتها قد انطلقت في جوهرها ضمن مقتضيات حركات الإصلاح الديني نفسها، فتلك «العملية التاريخية الأعظم في تطور الأديان: استبعاد السحر من العالم، التي بدأت مع أقدم أنبياء اليهودية وبالارتباط مع الفكر العلمي الهلنستي ورفضت كل

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 104 - 105.

(2) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص: 07.

الوسائل السحرية للتوصل إلى الخلاص باعتبارها خرافة أو خطيئة، انتهت هنا إلى خلاصتها المنطقية»⁽¹⁾، ولكن مسار تلك الخيبة تعزز أو تكامل بصراع الكنيسة الغربية الحديثة ضد الكنيسة الكاثوليكية، ذلك أن «عقلنة العالم - استبعاد السحر كوسيلة للخلاص - لم يكن مدعومًا من طرف الكاثولومكية مثلما كان على يد البروتستانتية.. بالنسبة إلى الكاثوليكي فإن غفران كنيسته كان تعويضًا لعدم اكتماله، كان الكاهن ساحرًا يصنع معجزة استحالة القربان ويحمل في يده مفتاح الحياة الخالدة..»⁽²⁾.

يستعيد غوشييه ذلك المفهوم ضمن إطار أوسع في تحليله للتاريخ السياسي للدين بوصفه «زوال حكم الغيب»⁽³⁾، ذلك أنه ونتيجة تفكيك التصورات الدينية المتعلقة بالغيب سواء ضمن حركة الكنيسة الغربية (البروتستانتية تحديدًا) أم ضمن فلسفة الأنوار كان «هجر السحرة، اختفاء التأثير والظلال هو العلامة السطحية لثورة أكثر عمقًا في العلاقات بين السماء والأرض، ثورة من خلالها نذهب بشكل حاسم إلى إعادة بناء وجود الإنسان بعيدًا عن تبعية الإلهي»⁽⁴⁾.

لقد كان عالم السحر والغيب أساس النظام المعرفي الذي اعتبره فوكو ضمن كتابه «الكلمات والأشياء»⁽⁵⁾ عنوان الثقافة الأوروبية حتى نهاية القرن السادس عشر، حيث «لعبت المشابهة دورًا مركزيًا في النظام المعرفي للثقافة الغربية، فهي التي قادت في الجانب الأكبر تفسير وتأويل النصوص، هي التي نظمت لعبة الرموز، أتاحت معرفة الأشياء المرئية وغير المرئية، قادت فن تمثيلها. العالم يدور حول نفسه، الأرض تكرر السماء، الوجوه تترأى في النجوم، والأعشاب تغطي في جذوعها الأسرار التي تخدم الإنسان. الرسم يحاكي الفضاء وعملية التمثيل -

(1) (Max), The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, 1950 , p: 105 Weber.

(2) Ibid , p:17.

(3) Gauchet (Marcel) ,Le désenchantement du monde , p: 10.

(4) Ibid , p: 10.

(5) Gallimard , 2011 Foucault (Michel), les mots et les choses, Edition.

التي كانت حفلة أو معرفة - تقدم نفسها على أنها تكرار: مسرح الحياة أو مرآة العالم⁽¹⁾. ولا يعني ذلك من منطلق الحدود القصوى التي انتهت إليها زاوية النظر هذه أن الدافع الديني قد انحط نهائياً، بل ما حدث هو أمر أكثر جذرية من الانحطاط نفسه⁽²⁾: «انكشف الحجاب وانحل اللغز عن العالم.. لم نعد نتصور الحوادث الغريبة بوصفها حالات يؤدي فيها الله أفعالاً كلامية بلغة المعجزات، الحوادث الغريبة هي مجرد حوادث لا نفهمها، ونتيجة رفع الحجاب وفك اللغز ذهبنا إلى ما وراء الإلحاد.. إلى نقطة لم تعد تهمنا فيها القضية بالطريقة نفسها التي كانت تهم الأجيال السابقة»⁽³⁾.

لقد شكلت المفاهيم السابقة للإبستيمولوجيا المعاصرة وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا أطر النظر والرؤية التي استغرق أركانها في كل تعدديتها وتحولاتها من أجل إعادة قراءة الخطاب الديني مفضلاً في كل مرة التطبيق المباشر دون محاولة الإحاطة التحليلية بحدودها النظرية وشروط تشكيلها المعرفي والتاريخي. إن الباحث إذ يبنى أفقه على هذا الفهم لحقيقة الإنسان والوجود الاجتماعي يستند في ضوء مقاربتة الأنثربولوجية المقارنة إلى نتائج علم النفس التاريخي، حيث تأخذ الوقائع الأبعاد النفسية الخيالية ذات القيمة والأهمية كعوامل تاريخية فاعلة إلى جانب الوقائع المادية والاجتماعية.

في ضوء هذا المنظور التعددي يستند أركانها إلى منظومة المفاهيم والنتائج التي نهاها بيير بورديو عن التداخل بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية (الرأس المال الرمزي، منطق الحس العملي، التمثل الجسدي)⁽⁴⁾، حيث «يسقط هذه المفاهيم المكرورة الخاصة بالتضاد ما بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية.. وحاول أن

(1) Ibid , p: 32.

(2) سيرل (جون): العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص: 61.

(3) نفسه.

(4) Bordieu(Pierre) , Le Sens pratique , Edition de Minuit , Paris, 1980 , p: 87.

يفرض موقفاً جديداً للعقل النظري ومنهجية جديدة من أجل بلورة فهم لا أيديولوجي لكل الممارسات البشرية في كل أنواع المجتمعات العتيقة»⁽¹⁾، تلك هي الأطروحة التي حملها كتاب بورديو «الحس العملي»، فمن أجل تحقيق ذلك الفهم المشترك يميلنا «مفهوم الحس العملي.. إلى مستويين غير منفصلين من الدلالة والممارسة والعمل وينبغي على المحلل الدارس من خلال عمله أن يستكشف موضوعيتهما من أجل تجاوز الذاتية الفيومينولوجية والموضوعاتية البنيوية»⁽²⁾.

لا شك أن تحليل الأبعاد التوظيفية لهذه المفاهيم الاجتماعية سيتضح أكثر في الفصل التالي المتعلق بالمنهجية التعددية، ولكن الأولى في تحليل رؤية الأفق النقدي هو إبراز تلك العلاقة الوثيقة بين الشرط الذاتي التاريخي في البحث عن التعددية الثقافية ضمن السياق المغربي كدافع لمقاربة مسألة الخطاب الديني وبين الممارسة التحليلية السوسيولوجية لبيير بورديو، خاصة أنه يأخذ من منطقة القبائل مجالاً تطبيقياً لمفهوم الرأس مال الرمزي، حيث يقع التشابه «بين هذا الرأس مال الرمزي وبين الوضع السائد في المجتمعات العتيقة للشرق الأوسط»⁽³⁾.

وبهذا المنحى يملأ الباحث منهجياً ومعرفياً كل مناطق الفراغ التي يمكن أن تنشأ من تجاوز الطرح الميتافيزيقي الديني المستند إلى مفهوم الروح كحقيقة جوهرانية متعالية. إن التيولوجيا المقارنة التي يفتتحها الباحث تتسلح بأدوات البحث في ذلك الفضاء الواسع لمكتسبات العلوم الإنسانية التي يسعى إلى وضعها كبديل تفسيري عن المنظور الأحادي للعمل الديني، ذلك الذي درج على إخضاع صيرورة التاريخ الاجتماعي الديني إلى تأثير مقولة أو مبدأ الإيمان كعامل حاسم في تحولات التاريخ الاجتماعي.

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 100.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

الفصل

الثاني

2

المنهجية التعددية:

الإطار المعرفي لهوية الخطاب القرآني

حرص أركون - كما أبرزت التحليلات السابقة - على تأكيد قطيعة مشروعه القرائي النقدي مع منهجية الاستشراق الكلاسيكي لتتخذ منهجيته المؤسسة على الأطر المعرفية لعلوم الإنسان والاجتماع طابعها المختلف التي يمكن اعتبارها استراتيجية مواجهة للنص منفتحة باستمرار على التحولات المنهجية للعلم المعاصر وخاضعة باستمرار إلى رقابة ذاتية لتجاوز الوقوع في تحيز منهجي أو موقف دوغمائي إزاء إشكالية المعنى أو المنهج.

على أن الباحث لا يستغني بهذا الشرط المعرفي أو المنهجي لتبرير اختياره لتعددية المنهج، إنما يربط ذلك الاختيار بمقتضيات الفهم ذاتها التي يتطلبها موضوع البحث، النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي «فأمام مجمل عبارات الإيمان ونصوصه فإن التحري الأولي الذي يفرض نفسه منهجياً وإبستمولوجياً.. هو التحري التاريخي الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية والألسنية والنفسية الاجتماعية والسيمائية والانتولوجية السوسيولوجية والأنثربولوجية لفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل»⁽¹⁾.

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 333.

يبدو سعي الباحث في الوصول إلى صيغة منهجية متكاملة في ذاتها طموحاً مشروعاً بالنظر إلى المبررات التي قدمها سواء المتعلقة بطبيعة إشكالية البحث ذاتها: الخطاب القرآني أم تلك المتصلة بالسعي إلى حذر منهجي دائم دون أن نهمل احتمال ما يقود إليه هذا الموقف من الوقوع في ظاهرة العرض المنهجي التي قد لا تنتهي إلى منهجية متماسكة أو مستوعبة الحدود لدى المتلقي. لقد اجتهد الباحث في تبرير موقفه المنهجي التعددي بالرغبة في تجاوز جوانب المحدودية اللازمة في كل منهج على حدة: اختزاله علوم الإنسان، حرفة التفسير الكلاسيكي، شكلانية البنيوية، انغلاقية علم العلامات، التقسيمات الاعتبارية للفلسفة والتولوجيا «إننا إذ نريد أن نحافظ على الطابع المتردد والمتسائل والمتمهل للبحث فإننا نتخذ بذلك قراراً منهجياً وإبستمولوجياً فرضه علينا في آن معاً تعقُّد الموضوع المدروس»⁽¹⁾.

لم يكن بوسع أركون في سبيل تحقيق مقصده المنهجي اجتناب ما يظهر على نصه النقدي من ظاهرة العرض المنهجي والمفهومي التي لا تتوقف، فاتصاله

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 273.

الفصل الثاني: المنهجية التعددية.. الإطار المعرفي لهوية الخطاب القرآني

المستمر بأصول المناهج الحديثة ومتابعاته الحثيثة انعكست دائماً في مشروعه النقدي كعرض مستمر في وجه كل دراسة ينجزها. وبرغم أنه يمارس حياته العلمية على مدى نصف القرن ضمن شروط الوسط العلمي الغربي فإنه لم يتمكن في ما يبدو من تحقيق موقع المشارك لتلك المفاهيم والأدوات التحليلية مع أنه يجايل كل أولئك الباحثين الذين تمت على أيديهم عملية التطوير المستمر لأجهزة الفهم والبحث والتحليل ضمن حقوق علوم الإنسان والمجتمع، ولم تكن تلك الظاهرة اللافتة لتغيب عن دارسي أركون؛ إذ تم تناوّلها ضمن العلاقة التي تحكم مشروع أي باحث بين العرض والإنتاج، إذ «بوسع الذي يقرأ أركون أن يطالع عروضاً دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل الميادين والحقول مثل اللامفكر فيه أو نظام الفكر أو الحقيقة الاجتماعية أو القطيعة الإبستمولوجية أو رأس المال الرمزي.. بل إننا نجد أحياناً لوائح كاملة بالحقول المستكشفة وبالمفاهيم الشغالة تكرر وتستعاد.. مما يجعل هذه الأعمال ترتدي طابع الترويج المعرفي المضّر بالمعرفة نفسها»⁽¹⁾.

إن ما اعتبره الباحث طابعاً متردداً ومتسائلاً ومتمهلاً في منهج البحث لا يتمتع من وجهة نظر نقدية مغايرة بالوصف ذاته، لأن كثافة العرض المنهجي وما يلازمها من ترويج المعرفي وتوضّع الباحث ضمن موقف منفتح على المنهجيات المتعددة وملاحقة تطورها لا يسمح في النهاية - لعدم الكفاية الذاتية - بممارسة تطبيق واسع ومثمر لتلك المنهجيات، وربما كان أركون نفسه قد شعر بهذا الموقف حينما أجّل كثيراً من مشروعه في الكتابة أو حينما اعتبر أن مشروعه في نقد العقل الإسلامي ضمن إشكالية الظاهرة الدينية يتطلب مجموعات بحث متخصصة.

في ضوء هذا الوضع المنهجي والمعرفي تتراجع صورة أركون كباحث مجتهد مؤسس لحقل أو نظام مفهومي، إذ تتحول طريقة مشروعه إلى تبشير منهجي دون أن يُنتج ذلك التبشير نظاماً أو طريقة في البحث تقابل أو تناظر ما أنجزه باحثون

(1) حرب (علي): الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط 5، الدار البيضاء، 2012، ص:

غريبون ظل أركون يتوكأ على آلياتهم، «فبعد فو كو بتنا نقرأ العالم والنصوص على غير ما كنا نفعل من قبل.. لنأخذ نموذجًا آخر هو عالم الاجتماع بيير بورديو: لقد ابتكر هذا العالم مفهومًا جديدًا في قراءته للظاهرة الاجتماعية هو مفهوم رأس المال الرمزي.. في المقابل ما الذي ابتكره أركون؟ لا يتوقف ناقد العقل الإسلامي في كل مقالة له عن الدعوة إلى الإفادة من فتوحات الحداثة الفكرية واعتماد المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن، بل إن أركون مثله مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات ولكنه لا يبتكر طرازًا جديدًا»⁽¹⁾.

لا يمكن نقدًا التسليم مطلقًا بهذا الحكم، فبرغم أن الباحث يجتهد في العرض المنهجي ويبدو في أحيان كثيرة من مشروعه مستغرقًا في عملية العرض تلك بشيء من الإعجاب والإخلاص والتفاني فإنه لا ينفك عن الممارسة النقدية الدقيقة لكل الأجهزة المفهومية التي يعرضها، فقد أبقي دومًا على تبصره الفكري واستعصائه النقدي إزاء مجمل الأنظمة المنهجية التي تفاعل معها ووظفها في مشروعه التحليلي القرائي، ومن جانب آخر فإن أركون الذي لم يتمكن فعلاً من إنجاز عمل تطبيقي كامل لصيغة منهجية متكاملة على مجمل الخطاب القرآني بحيث تنكشف فاعلية طريقته في الانتقاء الحذر للمفاهيم والإجراءات التحليلية مارس بشكل جزئي في مسائل مختلفة عمليات تحليلية جديدة تنبئ عن أبعاد المسعى التطبيقي ونهاياته المحتملة.

(1) السابق، ص: 126، يقرأ حرب هذه الفقرة: «ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية وعلم تيوبولوجيا الوحي وعلم تيولوجيا التاريخ... ولكي نجد كل هذا العمل بشكل مُرضٍ يلزمنا أولاً تشكيل ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني ثم تشكيل نظرية للرمز وأثرولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروع العليا والسلطة السياسية التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما»، ثم يعلق: إنها فقرة نموذجية في دلالاتها «على العمل الذي ينجزه أركون، فالأمر لا يعدو كونه مجرد مخطط للبحث أو برامج مقترحة.. معنى ذلك أننا ما زلنا في البداية فلا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة.

إن التحفظ السابق لا يهدف إلى إبطال الأعراض السلبية لوقوع أركون في مأزق العرض المنهجي بدلاً من بناء نظام مستتبل من الإجراءات المنهجية ذات الهوية والفاعلية المتميزة، ولكنه يرغب في استحضار الخصائص غير الهينة التي جسدها أركون في موقفه النقدي بجانب هيمنة عمليات العرض المنهجي وضغطها المستفز على عقل القارئ.

الواقع إننا إزاء منهجية تعددية منفتحة على مفاهيم وإجراءات تحليلية مختلفة لا نملك غير الاختيار الصعب الذي يحتم علينا استكشاف ذلك المجال المفاهيمي والإجرائي التعددي من غير اختزال لعناصره وتشكيلاته. إذا كان ذلك المجال لا يمتلك نسقاً محدداً بحكم تعدديته فإن معيار الاستكشاف يبنى على المستوى الوظيفي لعناصره. إن القيمة الوظيفية هي ما تتخذ كنقطة ارتكاز في تحديد أهمية المفاهيم المستعملة وفي ترتيبها، على أنه من الضروري التمييز بين مستويين في هذا الاكتشاف، الأول هو المفاهيم الأصول تلك التي تعمل بصورة حاسمة في دراسة الخطاب القرآني وتحديد مفاهيمه وهويته، والثاني هو المفاهيم الإجرائية التحليلية المباشرة التي يتم بها تحليل مستويات وأبنية الخطاب ذاتها ضمن الفصلين الأخيرين.

إن الباحث يستوعب في منطلقه الوضعية الراهنة للمعرفة العلمية، ليس فقط في مجال العلوم الإنسانية وإنما في العلوم الطبيعية، تلك الوضعية التي تؤكد في جانبها الأول قدرة العلم في الوصول إلى كل الظواهر المادية والمعنوية وفي جانبها الثاني نسبته إزاء تعقد وتحول الظواهر ذاتها. إنه مبدأ معرفي وعلمي تتم في ضوئه المواجهة التي يجريها مع القرآن ومع الظواهر الدينية الأخرى بشكل عام⁽¹⁾.

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 132 «في مؤتمر علمي مكرس للعلوم الإنسانية راح الفيزيائي ب. جيرمان يحدد بدقة عالية الحالة الثقافية المعاصرة للبشرية وذلك على ضوء المبدأين التاليين: أنه لا يوجد أي جزء من أية تجربة فيزيائية أو كونية أو بيولوجية أو أخلاقية أو دينية.. تستعصي كلياً على تفحص وتمحيص المناهج العلمية الاختصاصية - أنه لا يوجد أي جزء من أية تجربة وخصوصاً التجربة الإنسانية يمكن استفادته كلياً من قبل التحليلات العلمية التجريبية والوضعية».

لما كانت الظاهرة الدينية ظاهرة تاريخية اجتماعية من حيث المبدأ فإن إخضاعها لشروط المعرفة العلمية الراهنة يقضي بإعادة تحليلها وتفسيرها وتحديد هويتها بواسطة المفاهيم المركزية لذلك المجال المشترك الذي تختص به المقاربة التاريخية السوسيولوجية الأنثربولوجية، فأركون يرى مبدئيًا «أن العصر الذي فرض نفسه بعد موت النبي بصفته عصرًا افتتاحيًا لا يمكنه أن ينبجو من التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثربولوجي والفلسفي بصفته لحظة تاريخية محددة لمجتمع الحجاز.. نجد أن علوم الإنسان والمجتمع تفتتح آفاقًا ومنظورات غنية فيما يخص الفكر الوحشي أو المتوحش والوعي الأسطوري والخطاب الديني.. لماذا نجد اللغة الدينية المتضمنة في القرآن والتوراة والإنجيل ممكنة الوجود في هذا المجتمع دون غيره؟»⁽¹⁾.

تعرض هذه الفقرة مفهومي أساسيين كإطار لإعادة قراءة الخطاب القرآني: الأول يتعلق بالشروط التاريخية السوسيولوجية لانبثاق ظاهرة القرآن أو ما يمكن تحديده بتاريخية الظاهرة الدينية، والثاني المصدر الأنثربولوجي الذي ترتد إليه كنظام فكر تلك الظاهرة وهو متصل بالوظيفة أو الوعي الأسطوري. إن أركون يقرر في المنطلق إعادة قراءة الخطاب القرآني ضمن الأبعاد المعرفية الثقافية الاجتماعية التي يطرحها مفهوم التاريخية وفي ضوء ذلك النظام الإبستمائي المكتشف أنثربولوجيا المسمى الأسطورة أو الوعي الأسطوري.

يكشف سؤال الباحث في آخر النص السابق عن المنطلق الواضح لإعادة موضعة الخطاب الديني معرفيًا، حيث يبحث فيه كمممكن وجود اجتماعي تاريخي ضمن الكلية التاريخية الاجتماعية التي من ضمنها الوعي الأسطوري منظورًا إليه كواقع إيجابي في لحظة تاريخية معينة ومن زاوية نظر أنثربولوجية. ولذلك فإن أركون لا يضع الوظيفة الأسطورية في تعارض تام مع العقلانية الحديثة ليمارس عليها موقف الحذف والاستبعاد كما جرى منطق العقلانية الوضعية.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 71.

يستوعب الباحث تمامًا الدرس الأنثربولوجي الذي قدمه ستروس في ما يتعلق بإعادة الاعتبار للفكر المتوحش أو البدائي أو غير العقلاني، إذ أعاد استكشافه وظيفيًا كنسق تفكير أو تصور يمتلك منطقاً الخاص أو المستقل: «لن نعود.. إلى الأطروحة المبتذلة والمؤهلة مسبقاً ضمن الأفق الضيق، حيث يتموضع الفكر السحري حسبها كصيغة خجولة وطفولية للعلم: لأننا نحرم أنفسنا من كل الوسائل لفهم الفكر السحري إذا أردنا اختزاله في لحظة أو مرحلة من التطور التقني والعلمي.. الفكر السحري ليس بداية، انطلاقة، جزءاً من كل لم يتحقق بعد، إنه يشكل نظاماً محكم العضوية مستقلاً، تحت هذه العلاقة، عن ذلك النظام الآخر الذي يؤسسه العلم، في ما عدا التناظر الشكلي الذي يقربهما والذي يصنع من الأول طريقة تعبير استعارية للثاني. ينبغي من الأفضل وضعهما بالموازاة كنمطين للمعرفة غير متساويين في مستوى النتائج النظرية والتطبيقية.. ولكن ليس في نوع العمليات الذهنية التي يفترضانها»⁽¹⁾.

إن أركون الذي يفرض علينا كباحثين أو كقراء النزول دومًا أو السير في أرض مفتوحة منهجيًا لا يمنحنا بالضرورة فرصة التوقف عند صيغة مفهومية محددة متضمنة المعالم وجاهزة على مستوى انسجامه النظري، وهذا الموقف يضطرنا إلى اتخاذ قرار منهجي اجتهادي بالأساس لحصر المفاهيم المركزية التي يقتنع بأولويتها كمحددات لمقاربة الباحث، إذ تبدو منهجيته مخترقة منهجيًا بمجموعة من المفاهيم المتناغمة نظريًا ووظيفيًا من جهة انتهائها إلى المقاربة التاريخية النقدية والأنثربولوجية في دراسة الظاهرة الدينية كما من جهة طابعها النقدي داخل الفكر الغربي المعاصر، إنها مفاهيم: التاريخية، الأسطورية، الإبستمي، الحس العملي.. لكن هذه المفاهيم إنما يطبقها أركون في مجال مقارنة للظاهرة الدينية هو مجتمعات الكتاب؛ المفهوم الذي اجتهد الباحث نفسه في وضعه لتحديد المجال الأوسع لمقاربتة النظرية التي يجترحها لإعادة قراءة الخطاب القرآني، وسيركز هذا التحليل على هذه المفاهيم وحدود توظيفها وعلى طبيعة المفهوم ذاته في منشئه الغربي ثم العلاقات الوظيفية التي تجمع هذه المفاهيم وتحولها إلى مقارنة متكاملة.

(1) Strauss (Claude Levi-), La Pensee Sauvage, Librairie plon, Paris 1962 , p:21

أولاً: التاريخية.. أرخنة النص القرآني

يستكشف أركون مفهوم التاريخية عبر مساره التطوري منذ ظهوره في القرن الثامن عشر ومركزيته في الفكر الحديث وداخل العلوم الاجتماعية ثم تأثيره على الفكر الفلسفي على يد فيكو، هردر، دلتاي، هيدجر، سارتر، بول ريكور، ريمون آرون⁽¹⁾ حيث استعمل من طرف الفلاسفة الوجوديين كامتياز خاص للإنسان في إنتاج الأحداث والأشياء الثقافية والمؤسسات، بينما «يقدم ألان تورين استخدامًا جديدًا لمفهوم التاريخية سيساعده في اقتراح نظرية سوسيولوجية تولي اهتمامًا كبيرًا للبعد التاريخي للمجتمعات. تُعرّف التاريخية هنا بصفاتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضًا»⁽²⁾.

يمكن أن نفرز من خلال التحديدات المستخدمة خصائص ووظائف التاريخية فضلاً عن سياق انبثاقها، فهي أولاً فاعلية إنسانية تمثل امتيازاً يمتلكه الإنسان ذاته، إنها كمبدأ فلسفي علمي تحدد الإنسان كأصل ومنطلق نهائي للفعل التاريخي، وهي ثانياً فاعلية مبدأ سوسيولوجي لأنها تتعلق بممارسة وإنتاج الحدث والمؤسسات والأطر الثقافية ضمن مجتمع ما. إنها مقدرة يتمتع بها كل مجتمع، أما الجانب الثالث فيفرض ما تستلزمه التاريخية من خصوصية اجتماعية ثقافية بما هي مقدرة مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به. إن التاريخية التي تبدو مقولة مباشرة محددة تكشف عند تحليلها عن تعقيد مخاتل وشمولية نافذة.

تبدو التاريخية وبرغم ظهورها حديثاً كمفهوم نظري إطاراً معرفياً وفلسفياً يمتلك مرونة عالية في إدماج كل المفاهيم والمنظورات والمكتسبات المعرفية والعلمية التي تتموضع أو تتأسس على التاريخ كواقعية اجتماعية أو مادية ونفسية.

(1) أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص: 47.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 216.

وبهذا المعنى فإنها تتأسس كمقولة غير منحازة تستوعب بحسب منظورها المعاصر التعارضات المصطنعة بين ما هو مادي واقعي وما هو خيالي سيكولوجي، ولذلك فهي تتجاوز التاريخانية؛ ذلك المفهوم الاختزالي الذي «يعنى تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي أي ما ليس خياليًا أو وهميًا»⁽¹⁾.

يحرص أركون على استبعاد التاريخانية كمفهوم يمكن أن يلتبس بالتاريخية نتيجة هذا الارتباط التام بجذر لغوي اصطلاحي واحد هو التاريخ، فهو يبرز ما يراه فرقًا جوهريًا بينهما، لا يتعلق الأمر باختزالية التاريخانية التي تمارسها على الواقع حين تبني اعترافها على ما هو حسي، وإنما يتحدد الفارق الأساسي في ارتكازها لا على التاريخ كمنطلق وإنما على مسبقات أيديولوجية يستعمل التاريخ لتبريرها في اتجاه خطي واحد لتكون نتيجة هذا المنطلق هي التلاعب بالتاريخ ذاته حيث تكون «وحدها الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذين وُجدوا والذين دلت على وجودهم وثائق صحيحة يمكن أن يُقبلوا كمادة للتاريخ الفعلي، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ»⁽²⁾.

تشكل التاريخانية ممارسة أيديولوجية تبريرية في العمق لا تحريًا علميًا تاريخيًا من أجل بناء الشروط المنهجية العلمية لاكتشاف انبثاق الظواهر التاريخية، وتشتغل على نحو واحد في المنظور الوضعي كما في المنظور التيولوجي. إن ما يبدو مختلفًا من الناحية التاريخية يكشف عن طبيعة واحدة داخل إطار التاريخانية، ذلك أن جوهر الممارسة واحد بين المقاربتين التيولوجية والوضعية: ترسيم خطي للتاريخ في اتجاه واحد ليكون الفرق متصلًا باتجاه ذلك الرسم. إن التيولوجيا تتجه بخطى التاريخ نحو الماضي انطلاقًا من أصل متعال، أما الوضعية فتوجهه نحو المستقبل (نهاية أرضية) انطلاقًا من أصل أرضي بدائي. ماذا يستلزم - إذا - إخضاع النص القرآني لمفهوم التاريخية؟

(1) السابق، ص: 117.

(2) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 49.

تتعلق التاريخية باستكشاف الوضع البشري، ولكن الوضع البشري بكل أبعاده المتحققة كشروط مادية اجتماعية والمتمثلة كتطلعات وفعاليات نفسية وخيالية. من أجل استيعاب هذا البعد الأخير ضمن مهمة التاريخية يلجأ أركون إلى مفهوم جدلي هو الوعي الممكن الذي يسمح بتفسير وفهم عمليات التحول التاريخية المنبثقة عن الاختلاف أو التكامل بين مستويين، فعندما «نريد دراسة وقائع الوعي الجماعي أو بدقة أكثر درجة التلاؤم مع الواقع لدى وعي مختلف الفئات المكونة لمجتمع ما فإنه يلزم البدء بالتمييز بين الوعي القائم بما له من مضمون ثري متعدد وبين الوعي الممكن باعتباره الحد الأعلى من التلاؤم الذي يمكن أن تدركه الجماعة بدون أن تغير طبيعتها»⁽¹⁾.

يشكل هذا المفهوم أحد مستلزمات التاريخية التي تسمح لدى الباحث بإنجاز توصيف ملائم لنسبية الحركة التي أحدثها القرآن في المجتمع القرشي في حدود الشرط البشري التاريخي من غير حاجة لاستدعاء فرضيات تيولوجية، حيث «تبدو تاريخية القرآن وكأنها انتصار لوعي ممكن على مجموعة أخرى من الوعي كان لها هي الأخرى حظ ما في الانتصار أيضًا لكنها لم تنتصر. من وجهة نظر سوسيولوجية نجد أن المعارضة التي لقيها النبي في مكة والمعارك التي قادها من المدينة تشكل عددًا كبيرًا من مناسبات التطور التاريخي المختلفة والاحتمالية»⁽²⁾.

هكذا لم يكن الحسم التاريخي الذي أحدثه القرآن حتميًا بأصل ما يحمله من حقيقة مفارقة، وإنما كان تفوقًا تاريخيًا لأحد إمكانات التطور التاريخي للمجتمع في تلك المرحلة. ربما يبدو هذا التفسير مبتسرًا إلى حد ما ومسقطًا بصورة مباشرة لأنه يستسلم لبساطة المعطى النظري للمفهوم دون أن يُجري تفحصًا فعليًا لحركية وتفاعلات وتناقضات الواقع الاجتماعي القبلي نفسه في مرحلة ظهور القرآن لأن

(1) غولدمان (لوسيان): البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سيلا، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص: 37.

(2) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 128.

تشكل الخطاب القرآني - كعملية تلاؤم مع الواقع - بوعيه المناهض التأسيسي بإزاء أنماط الوعي القائمة والممكنة أيضًا لا يتأتى تحليله بعمق في ضوء تصنيف أولي وجاهز لمستويي الوعي الممكن والفعلي، فالطابع المعقد بذاته لعمليات التلاؤم كحركة تاريخية يقتضي في ضوء تحليل جدي ليس فقط «وضع نمذجة لأنماط الوعي الممكن معتمدة على مضمونها خلال اللحظة التاريخية التي يبلغ فيها ذلك المضمون درجته العليا من التلاؤم»⁽¹⁾، ولكن «وضع نمذجة بنيوية لصيغ عدم التلاؤم القائم انطلاقًا من التغيرات الثانوية والمحيطية بالنسبة إلى الوعي الممكن للجماعة.. إلى الوعي الخاطئ، وفي الحالات القصوى إلى سوء النية. على أن هذه النمذجة يجب ألا يكون لها طابع ظاهراتي وصفي بل يتحتم أن تعطي اجتماعيًا صورة عن هذه النماذج من الوعي الخاطئ، ويظهر لي أنه يمثل هذا الجهاز المفهومي يصبح ممكنًا القيام بتحليلات ملموسة للظواهر الاجتماعية»⁽²⁾.

توضح هذه الفقرة كيف يمكن النظر إلى القرآن ضمن حدود التاريخية، إذ كان بذاته يجسد لحظة صعود وعي ممكن للجماعة العربية في الحجاز مقابل الوعي الفعلي القائم للقوى المنتصرة حينئذ، وهكذا فإن التاريخية لا تتوقف موضعياً عند حدود ما هو متحقق أو مجرب أو قائم، وإنما هي تستوعب كل عناصر الوعي الجماعي المتحفزة أو المقموعة أو المؤجلة. إن إدخال هذا المفهوم يسمح ببناء محددات التاريخية تجاه التاريخ وتجاه الحقيقة:

- تجسد التاريخية مشروعين من الوعي الجماعي؛ فعلي منتصر / ممكن احتمالي.

- عند انتصار أي وعي فإنه يتجه إلى تثبيت ذاته كحقيقة فوق تاريخية.

- إن ما هو تاريخي لا يطابق ما هو حقيقي.

- حركية الأحداث التاريخية تؤدي إلى تشكيل الذاكرة الجماعية وولادة التراثيات الحية.

(1) غولدمان (لوسيان): البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ص: 39.

(2) السابق.

- تفرض التاريخية تجاوزاً مستمراً لما هو قائم ومهيمن.

لا يكتفي أركون هنا بإدخال مفهوم الوعي الممكن لاستكمال الحدود النظرية التي تشرعها التاريخية وإنما يحدد بعدها السوسيولوجي، ليس فقط باعتبارها لحظة عمل تاريخي، ولكن بصفقتها في جانب آخر لحظة استقبال وتفاعل جماعي (فتوي) للتراث الممارسة أو القائمة، ولذلك فإن الباحث يؤكد أنه في ضوء مشروعه لإعادة قراءة الخطاب الديني ضمن المجال المقارن لما سباه مجتمعات الكتاب لأبد من إدراج مفهوم التلقي (الاستقبال) ضمن المقاربة التاريخية، «فمفهوم مجتمعات الكتاب.. يتيح لنا التأكيد على بعدين للتراث كانت المقاربة التيولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتها وشوحتها.. وهما: أولاً: تاريخية كل العمليات والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه، وثانياً: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية-الاجتماعية المختلفة التراث. إن مفهوم التلقي هنا مكمل لمفهوم التاريخية»⁽¹⁾.

دون أن نلتفت هنا إلى مفهوم مجتمعات الكتاب الذي هو أحد المفاهيم المركزية في مقاربة الباحث، والذي سيتم تحليله في فقرة لاحقة ضمن المفاهيم الأصول؛ فإن العنصر الأبرز الذي ينضاف إلى حدود التاريخية هو مفهوم التلقي. وبلا شك فإن هذا المفهوم الذي يؤسس لمنظور نقدي معاصر أنتجته مدرسة كونستانس يشكل مقاربة ذات بعد تاريخي لأنها تؤسس قيمة الأعمال الأدبية على أفق توقع القارئ الذي هو حسب تحديد ياوس «نظام المرجعيات المصاغ موضوعياً الذي يلخص بالنسبة إلى أي عمل في اللحظة التاريخية حيث يظهر عوامل أساسية ثلاثة: التجربة المسبقة التي يكتسبها الجمهور عن الجنس الأدبي، المعرفة اللازمة بشكل الأعمال الأدبية السابقة وموضوعاتها، التعارض بين اللغة الشعرية واللغة العملية وبين العالم الخيالي والحقيقة اليومية»⁽²⁾، فهو منظومة

(1) نفسه، ص: 36-37.

(2) de la réception; Gallimard, Paris, 2010 Jauss, Pour une esthétique p. 54.

معايير ذات طابع جماعي تاريخي. وبلا شك فإن الاستناد إلى هذا المفهوم يسمح بالنسبة إلى إشكالية قراءة الخطابات الدينية أولاً بالتعرف على شروط استقبال الخطاب لحظة تشكُّله والحدود الدلالية التي اكتسبها ضمن تلك الشروط، وثانياً بتتبع سيرورة القراءات المتعددة المتوالية تاريخياً لذلك الخطاب. إن معنى النص وحقيقته أيضاً لا يتشكلان خارج حدود وعي الجماعة التي تقرأه وتفسره. إن المعنى في النص هو مسألة تاريخية.

تتكامل التاريخية باعتباراتها النقدية التاريخية الفلسفية كمنطلق منهجي لإعادة قراءة الخطاب القرآني بل إعادة النظر في هويته ووظيفة الظاهرة الدينية عموماً. إنه المنطلق الذي يفرض «إعادة قراءة جذرية للقرآن وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية التي شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية.. إن تطوراً كهذا سوف يطرح حتماً مشكلة النفاذ إلى الرسالة القرآنية.. ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية ثم تتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها.. هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر لكي نتموضع في مهب الريح مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن..»⁽¹⁾.

تعرض التاريخية إخضاع القرآن لأول مرة لقرار منهجي إبستمولوجي يستلزم إعادة قراءة جذرية من خلال إعادة بناء الشروط التاريخية المعقدة والمعاشة من طرف المعاصرين لظهوره وتشكله. إن هذه الاستعادة الجذرية المؤسسة تاريخياً لا دينياً هي التي تسمح بالنفاذ (الفعلي) لحقيقة الرسالة القرآنية؛ ذلك النفاذ الذي سيتم لأول مرة دون اعتبار لأي من المقررات والمفاهيم المسبقة للمنظور الديني، إنه المسار نفسه الذي كرسته شابي ضمن مقاربتها التاريخية النقدية، إذ تحدد منطلقها المنهجي: «إن القاعدة الأولى للتطبيق والأكثر أساسية هي الوضع في السياق، يتعلق الأمر بعدم الاستمرار في معالجة الأحداث والحكايات كأحداث وقعت قبل أن نطرح إمكانية وجودها في سياق معطى. إن إهمال هذا يوقع على

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 120-121.

نحو مختلف في الاستقراء الأكثر إطلاقاً. التاريخ في المعنى الذي نقصده لا ينبغي أن يختلط بالتاريخ المقدس الذي ترويه المجتمعات عن نفسها من أجل أن تتزود بالأساطير لوظيفة أو دعائم الهوية أو المعتقد⁽¹⁾.

لا شك أن القرآن قد فرض منذ ظهوره وعبر مراحل تطور المجتمع الإسلامي نظاماً معرفياً اعتقادياً لفهمه وتفسيره وتأطير مفاهيمه باعتباره خطاباً إلهياً مقدساً يتعالى على الشرط التاريخي، فمن داخل المنظور الديني المشكل تاريخياً وسوسولوجياً كان الاعتقاد راسخاً بانفصال الخطاب القرآني من جهة مصدره وحقائقه النهائية عن شروط التاريخية، ولكن هذا المنظور نفسه لا ينظر إليه إلا كآثار معنى ألحقها بالأصل الأول مراحل متتالية من الممارسة والتفكير الدينيين حيث يفترض النفاذ إلى صلب الرسالة القرآنية: «محاولة التوضع في السياق التاريخي لإسلام الأصول، في المجتمع الذي عاش فيه محمد.. اعتبار القرآن داخل سياق استقباله الأول، ذلك المتعلق بالعالم القبلي الذي أحاط به والذي توجه إليه ابتداءً»⁽²⁾.

إن استحضار هذا الوضع المعرفي والفلسفي لمسألة الخطاب القرآني والظاهرة الدينية عموماً يكشف عن حجم التحدي الذي يفرضه إخضاع القرآن لمفهوم التاريخية لأنه يقتضي نظرياً التخلي عن مفهوم الوحي الإلهي، هذا هو البعد المنهجي والإبستمولوجي لمعنى اعتبار التاريخية أكبر من مسألة تطبيق منهج. إنها فعلاً اتخاذ قرار بما يقتضيه من لوازم المواجهة والقطيعة، ولكن أركون يضطر إزاء جذرية هذا القرار إلى تقديم حد من التحفظات النظرية لاسترضاء اعتقاد القارئ المؤمن بحقيقة القرآن الكريم، ولذلك اعتبر أن إدخال التاريخية في بحث القرآن لا يعني «أنه ينبغي أن نهجر -لكي نتموضع في مهب الريح- كلام الله الموحى به في القرآن». إن الترضيات الخطابية فحسب التي ينطوي عليها خطاب أركون

(1) Chabbi , le Seigneur des tribus L'islam de Mahomet.P:20.

(2) Ibid , p: 22.

تتوجه إذاً إلى «معالجة ذلك الذعر على الحساسية الدينية من أن يصيبها ضرر الانمحاء والزوال إذا اقترب منها أحد المناهج العلمية غير المألوفة بالنسبة إلى الخطاب المدرسي»⁽¹⁾ دون أن نهمّل هنا أن واقعية مفهوم الوحي بالنسبة إلى المؤمنين لا تبالي مطلقاً بمقتضى مفهوم التاريخية ولن يغير من تجذره تلك الواقعية ورسوخها، فمسألة «كون النص القرآني وحياً من عند الله وأنه كلام الله.. لا يلغيها ولا ينال منها لا شعار التاريخية ولا مفهوم أسباب النزول حتى بالمعنى الفلسفي للسببية»⁽²⁾.

إنه التعارض بين الوحي الديني وبين مكتسبات المناهج العلمية الحديثة، ذلك الذي يشكل موقفاً إبستمياً ينعكس في اتجاه خطاب الباحث، «فبرغم أن أركون يدرك جيداً عدم التعارض بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه وبين العقيدة من حيث هي قوة روحية محركة وفاعلة فإن هذا الوضع الإبستمي المشار إليه في الواقع الإسلامي يجعله دائماً في حذر ناشئ عن رغبة عميقة في الوصول إلى عقل القارئ العربي المسلم وقلبه دون التضحية في سبيل ذلك بالدقة العلمية والصرامة المعرفية»⁽³⁾.

إن أركون الذي يفتح القرار المنهجي الصعب والأخطر بإدخال التاريخية إلى ساحة الخطاب الديني بل إلى النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي كاشفاً عن الطابع النقدي التفكيكي لخطابه الذي لم يمارس من داخل أي خطاب آخر قبله لم يسلم في نظر أبي زيد من انعكاسات ذلك الموقف الإبستمي للتعارض بين الديني والعلمي داخل الموقف الإسلامي. وإذا كان للانعكاس وجهه الإيجابي من حيث اتخاذ الدين «موضوعاً للنقد وكشف قناع الأيديولوجيا، فللحضور وجهه السلبي المتمثل في كونه يتحول إلى قوة كبج داخل بنية الخطاب النقدي الحر، بمعنى أنه يمثل نوعاً

(1) أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، ص: 115.

(2) الجابري (محمد عابد): شعار تاريخية النص ليس هو الحل.

(3) أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، ص: 116.

من الرقابة الداخلية التي يمارسها الخطاب على نفسه»⁽¹⁾.

لا يسلم خطاب الباحث من بعض الترضيات التي تلبس أحياناً بنيته ودلالته، ولكن تلك الترضيات لا تحجب مطلقاً المرتكزات والغايات النهائية لذلك الخطاب، فظهور تلك الترضيات لا يتردد إلا في حدود دنيا ومتباعدة لا تؤهلها مطلقاً لتعديل هوية الخطاب وصورته العلمية لدى المتلقي، إنها تمارس دوراً أشبه بالغرض السيכולوجي لحفظ ته تر القارئ عند انكشاف حدود العمليات الفعلية لممارسة التاريخية على النص القرآني. لا شك أن أي خطاب يمد جسوراً من التواصل نحو القارئ ضمناً لتحقيق غاية الاستقبال، ويتم بناء هذه الجسور عبر فواصل من المسكوت عنه ينشئها الخطاب أو يخاتل بها حيناً بعد حين. إنها آلية يستخدمها أركون برشاقة خطابية عالية تقف بها عند الحدود الخارجية للخطاب حيث لا تتعدل بنية الخطاب ولا تنحرف رسالته.

إذا كان من المشروع علمياً إحداث بعض التوصيفات التي تكشف عن آليات خطاب ما في ما يتصل بعلاقته بالمتلقي فإنه من الممكن إبراز كيف أن خطاب أركون يلجأ بذكاء إلى بعض الترضيات بعد أن يفرغ من إحداث مباغته أو مباغيات حاسمة إزاء العقل المتلقي «إن مباغيات الخطاب» هي آلية واضحة المعالم والفاعلية لأنها تنجز عملاً دقيقاً ومكثفاً في إدخال حكم أو تصوير أو توصيف يفكك بصورة جذرية منطلقات الخطاب الديني إزاء القرآن في ضوء ممارسة اصطلاحية ومنهجية رصينة معقدة ومخاتلة.

ففي ما يشبه آلية السرد يبرز أركون نتائج التاريخية، إذ يكشف بعمق عن الشروط التجريبية والنفسية والاجتماعية والعلمية لانبثاق وتحول التصور أو المعتقد الديني، فمسألة الاعتقاد الديني والمعنى المنبثق عنه نابعة من نموذج تحسس الإنسان للواقع أو المعنى؛ ذلك النموذج الذي ينشأ ويتغير من علاقة الإنسان بالطبيعة وشروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثم الشخصية. إن المعنى

(1) نفسه.

الديني في ضوء هذا الاستلزام الذي تفرضه التاريخية إنما ينشأ من نموذج حساسية تجاه فضاء الساحر والخلاب؛ ذلك النموذج الذي ظهر فيه القرآن. ولكن في ضوء المكتسبات العلمية والتكنولوجية للحدثة لم يعد من الممكن الاحتفاظ بذلك الفضاء التحسسي للواقع والمعنى. إن مثلاً واحداً ومباشراً يمكن أن يبرز ذلك التحول المتعلق بقضية الخلق «فبدءاً من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من خلق كائنات حية في أنبوب اختبار فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلاب الذي ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية خلق الوجود نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد، إنه يمر من أخلاقية الاعتناع إلى أخلاقية المسؤولية»⁽¹⁾.

من الممكن اتخاذ هذا المثال الذي قدمه أركون عينة على ممارسة التفكير في الدين وفي الخطاب القرآني من منطلق التاريخية. إن مسألة الاعتقاد في قضية الخلق لا ترد من خلال هذا المثال إلى أي عمل استدلالي منطقي، ولكنها تفسر في ضوء نموذج رؤيته للواقع والمعنى المشروط بمرحلة تطور تاريخية اجتماعية ثقافية. إن علاقة الإنسان بالطبيعة إذ كانت قائمة على الانبهار بالعجيب الساحر الخلاب والتصديق به هي التي ولدت قضية الخلق القرآنية ودلالاتها الدينية. إن العجيب الساحر الخلاب هو عناصر الموقف النفسي والمعرفي الذي يتغذى في العمق على «المجهول المعرفي» الذي يمكن اتخاذه مصطلحاً إجرائياً في هذا السياق.

وهكذا فإن اكتشاف عملية الخلق علمياً بل ممارستها كتجربة علمية على يد الإنسان قلص مجال المجهول المعرفي وأهدر نفسياً فضاء الساحر الخلاب وسلبه مرجعيته كمصدر لبناء القناعة الدينية أو للاعتقاد في مصداقية الخطاب الديني. إن لحظة الاختبار العلمي لمفهوم الخلق قد ولدت من منظور أركون ذلك الإحساس بالمسؤولية تجاه الحقيقة بدلاً من التسليم والاعتناع. وفقاً لهذا المسار من التحليل يمكن أن نفهم معنى النفاذ إلى الرسالة القرآنية الذي اتخذه أركون كمقصد من تطبيق مفهوم التاريخية، حيث تتكامل الإحاطة معرفياً بكل الشروط

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 121.

التاريخية التي شكلت في وعي الإنسان التجربة الدينية كنموذج تحسسي إزاء الواقع والمعنى.

إن أركون يثير هذا الجانب الإشكالي في قرار إخضاع الخطاب القرآني لمفهوم التاريخية، ذلك أن هذا العمل «يؤدي كما كان قد حدث في الغرب إلى تشظي أو انفجار الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية»⁽¹⁾. إن الوعي الأسطوري هو ذاته فضاء الساحر الخلاب الذي تستجيب له وتتولد فيه دلالات اللغة القرآنية والذي يتحدد هنا كأفق استقبال يرتبط عضويًا وتاريخيًا بانبثاق الرسالة القرآنية ذاتها. ما هي العلاقة المفترضة بين الرسالة القرآنية وبين الأسطورة إذاً في ضوء مقارنة التاريخية؟ يلتف أركون على إمكانية تقديم إجابة مباشرة ولكنه يشير إلى أن المعرفة العلمية غير المسلحة بتاريخية الوضع البشري تعجز عن النفاذ إلى كلية الرسالة الأولية لأن الأسطورة المنقولة بلغة غير أسطورية لا تعبر عن الرسالة الأولية⁽²⁾ بكليتها. أليست الأسطورة هي صلب الرسالة الأولية؟

يقود مفهوم التاريخية تلقائيًا إلى موضوعة الرسالة التي يحملها الخطاب القرآني ضمن مجال الوضع البشري بكل كليته التي جسدها الوعي الأسطوري ضمن شروط الماضي التاريخي للبشرية، ولذلك فإن أركون ينتهي بمفهوم التاريخية إلى اكتشاف وتوظيف مفهوم الأسطورة من أجل النفاذ إلى عمق التجربة التي يجسدها الخطاب القرآني «إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلاقات والرموز التي توظف فيها رغائبنا وهلوساتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا ثم صراعنا ضد الموت إلخ.. لقد حظيت اللغة الدينية في كل مكان بامتياز تقديم التعبيرات الأولية النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري»⁽³⁾.

تبدو التاريخية بهذه العلائق العلمية الوظيفية مع المكتسبات اللسانية

(1) السابق، ص: 120.

(2) نفسه.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 121.

والسيمائية ومع المنظور الجدلي لعلاقة المجتمع والتاريخ واللغة تجمع عناصر
مكنة لمواجهة إشكالية المعنى في الخطاب الديني. إنها تبدأ من مفهوم التاريخ
كمعلم لمواجهة الحقيقة والمعنى وتنتهي أفقاً فلسفياً يتجاوز التاريخ كمفهوم
ومعطيات ناجزة محددة. هكذا ينتهي أركون إلى أن «المعرفة التاريخية توقظ فينا
الحنين إلى الكينونة وإلى الرغبة في الخلود والتطلع إلى شمولية المعنى، أي باختصار
إلى كل ما يتجاوز التاريخي بالذات»⁽¹⁾، ولكن هذا الوثوق الذي يمنحه الباحث
للمفهوم يواجه ذات الاعتراض الفلسفي والأبستمولوجي عن نسبة المفهوم
ثقافياً، حيث «إن شعار التاريخية ليس شعاراً فاعلاً بل هو مجرد وصف يجر معه هو
الآخر تاريخيته.. أعني انتهاءه إلى تاريخ الفكر الأوربي»⁽²⁾.

ثانياً: الأسطورة.. المجال الإنساني لانبثاق الوحي

لا شك أن المنهج الأنثربولوجي الذي «يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من
كل الجوانب وذلك بهدف فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه
الحضاري»⁽³⁾ قد أعاد الاعتبار العلمي والفلسفي للأسطورة إذ نظر إليها ليس
كقصص خرافية مرتبطة بعهد ذاتي ولكن كنظام معرفي يحمل منطقاً الخاص
يستوعب ويفسر ظواهر متعددة في الوعي الديني والاجتماعي في مقدمتها ظاهرة
الوحي وانبثاق الخطابات الدينية حيث لم تفلح الفلسفة الوضعية والنزعة
التاريخانية العلمانية من إلغاء أو إسقاط أو تفسير فاعلية النشاط الروحي
وتمظهراته الخطابية أو الاعتقادية، «فقد رمت المعرفة الأسطورية في سلة المهملات
أو في ساحة الخزعبلات والخرافات والعقائد السحرية والشعوذية»⁽⁴⁾. إن هذا
الاعتراف يؤكد كتوجه لدى الباحثين الغربيين ستروس، جاك غودي، بير

(1) نفسه، ص: 122.

(2) الجابري (محمد عابد): شعار تاريخية النص ليس هو الحل.

(3) شرفي (عبد المجيد): في قراءة النص الديني، ص: 44.

(4) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر المعاصر، ترجمة: هاشم صالح،

دار الساقي، بيروت، 1995، ص: 43.

بورديو، إذ «أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته: بمعنى أنه بدلاً من ممارسة في السابق هيمنة تعسفية شاملة أصبح الآن يفتح على كل أنواع التماسك أو المنطق الداخلية الخاصة بمختلف أنواع الأنظمة الثقافية»⁽¹⁾.

ينخرط أركون بكل وعي في هذا التوجه متوقفاً بصورة منهجية عند إعادة فحص وتمييز مفهوم الأسطورة ذاته في ضوء الأثر بولوجيا الثقافية ومحددًا من جانب آخر الوظيفة التأسيسية التي تمتلكها: تدشين أنظمة المعنى والقيم داخل الحياة الإنسانية تلك الوظيفة التي تسمح باكتشاف تاريخية الخطابات الدينية، فالعقلانية الغربية التي فرضت هيمنتها متوسلة بالخطاب العلمي ظلت تتجاهل - من منظور الباحث - تلك الوظيفة الإيجابية للأسطورة دون أن تضع تمييزاً بينها وبين الخرافة. إن تلك النزعة العلمانية التي طالما اجتهد أركون في مقاطعة تحكيمات لم تتساءل عن «مستويات اشتغال الأسطورة في النصوص الدينية الكبرى والتأسيسية وأهدافها أو في النصوص الثانوية التي هي عبارة عن تأويل للأولى.. هكذا أدعو الخطابات الشفهية أو المكتوبة التي تحول المسار التاريخي لجماعة ما إلى قيم أولية أصلية وإلى نماذج مثالية للفكر والسلوك ثم يتحول كل هذا فيما بعد إلى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى لقدر جماعي، هذا هو الحال فيما يخص موضوع المنفى بالنسبة إلى موسى أو الآلام بالنسبة إلى المسيح أو الهجرة بالنسبة إلى محمد»⁽²⁾.

إن الباحث إذ يتبنى المفهوم الإيجابي للأسطورة لا يواجه مقررات الاعتقاد الديني فحسب بما تفرضه من قداسة وتعالٍ للخطابات أو النصوص الدينية وعلى ذلك تؤسس هويتها وإنما يواجه أيضًا هيمنة العقلانية الوضعية التي ظلت تنشط «ذلك التضاد الثنائي بين الأسطورة والتاريخ أو المعرفة الوهمية/ المعرفة

(1) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر المعاصر، ص: 43 .

(2) نفسه، ص: 44 .

الموثوقة»⁽¹⁾. ووفقاً لهذا التصور تتشكل الأسطورة كفعالية لصياغة خطابات تدشينية تحول مساراً تاريخياً فعلياً إلى طابع رمزي مثالي، إنها لا تتعارض مع التاريخ ذاته كأحداث أو مسارات بل تقع في صلبه كفعالية بشرية تعيد صياغة هذا التوجه، ذلك هو معنى أن تتحول لحظات تاريخية كمنفى موسى أو هجرة محمد أو آلام المسيح إلى خطابات تأسيسية وليس إلى مجرد أحداث تاريخية.

يمكن بهذا المعنى الأولي أن نستوعب الخطر الذي يمتلكه مفهوم الأسطورة من منظور العلم الأنثربولوجي المعاصر الذي يتبناه الباحث بكل حماسة وجد. ليست الأسطورة مجرد حكاية ذات طابع خيالي يمكن محاكمتها ووضعها بكل سهولة تحت طائلة الشرط المنطقي أو الواقعي، إنها فعالية بشرية تاريخية «تلتقط وتجمع بكل سهولة بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصور الرمزية ثم تقدمها على أبهى وجه وأزهى حلة لكي تستبطن وتكرر من قبل كل عضو من الجماعة.. إن الأسطورة تملأ وظيفة في الوجود لا يملأها شيء سواها»⁽²⁾.

تتشكل الأسطورة في مجتمع كعملية تركيب لمنظومة من القيم يتم إعلائها ونمذجتها لتكتسب صورة مقنعة قابلة للتطبيق لدى الجماعة التي تنتجها وتبناها لتكتسب غناها ضمن عملية الممارسة الدائمة والحية في حياة تلك الجماعة، على أن هذا المسار الذي يحكم ظهور الأسطورة وتشكلها لا يتعلق بالمجتمعات القديمة فحسب وإنما يتأسس من منظور الباحث كوضع بشري يتكرر في المجتمعات الحديثة، ذلك أن اللجوء إلى الأسطورة أو ممارسة الأسطورة هو وظيفة بشرية مهما كان الطابع الذي تتخذه تلك الأسطورة، فعملية التركيب النموذجية مثلما تطل مساراً تاريخياً في الماضي وتحوله إلى مشروع اعتقاد ديني واجتماعي يمكنها أن تطل مسارات العمل الحديثة حتى تلك المؤسسة ظاهرياً بهذا المعنى الفلسفي هي ممارسة محايثة للوجود البشري.

(1) السابق، ص: 44.

(2) نفسه، ص: 44.

في ضوء التحديد السابق لوظيفة الأسطورة ومسار ظهورها وتشكلها يتضح بجلاء طبيعة وحجم التدخل الذي يتوخاه أركون من توظيفها في دراسة الخطاب القرآني، ذلك أن القرآن كمشروع للعمل التاريخي الذي ظهر في مرحلة تاريخية معينة يمكن طرحه ك لحظة تدشينية حولت مسار الوقائع التاريخية لعمل النبي محمد ﷺ إلى لحظة تأسيسية في حياة المجتمع العربي استبدلت بنظام القيم والرموز فيه نظاماً جديداً «إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري، هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن أي بخطاب ذي بنية أسطورية»⁽¹⁾.

إذا كانت وظيفة الأسطورة قد بدت حدودها واضحة في التحليل السابق فإن الجانب التأسيسي لهذه الوظيفة يتعلق بإعادة فرز مهمة على مستوى مفهومها، فمن جهة الأصل ترتبط الأسطورة بحقل الخيال الذي يقابل حقل العقل (التفكير)، ومن ثم فهي تخضع عضوياً لذلك التوتر التاريخي الذي تشكل ثنائية الميت (أسطورة) / لوغوس (العقل) في الماضي كما الحاضر، ويمتد التعارض الوظيفي إلى تعارض بين بنية آليات الخطاب المنبثقة عن الوعي الأسطوري وبين آليات الخطاب التي ينتهجها الوعي العلمي (العقلاني) على مدى التاريخ المعرفي والثقافي والتي تُحكم عبر «قوتين موجودتين في كل نشاط خلاق لدى الإنسان هما الخيال والعقل ويتجليان في التعبير عبر الأسطورة (الخطابات الدينية والشعرية والفنية) الاستعارة، الرمز، وعبر اللوغوس (الخطابات الذهنية والمنطقية لغة الرياضيات)»⁽²⁾.

لا شك أن تحديد الأسطورة يمر عبر مسالك وعرة لارتباطها بجوانب مختلفة ومعقدة في الحياة الإنسانية بجانبها الرمزي والوظيفي⁽³⁾ من جهة

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 210.

(2) نفسه.

(3) Dan Sperber, Le Structuralisme en anthropologie, Edition du Seuil, Paris 1968, p: 2-3

ولخضوعها لتدخلات علمية متعددة الاتجاه من جهة أخرى، فلطالما عرفت من زاوية مركزية العقل أو من مركزية الدين الإلهي أو مركزية المقررات العلمية أو مركزية النظرة التاريخوية الخطية التي تقابل حديثاً بين الماضي والحاضر «يرى كراب» أن اللفظ يدل على حكاية تضطلع فيها الآلهة بأوسع (معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسية "ومن ثم يحدد وظيفتها: "كل أسطورة تسعى دومًا إلى تفسير شيء ما سواء علة ظاهرة طبيعية أو أصل مؤسسة أو عادة وهي تاليًا في جوهرها حكاية تفسيرية (تعليقية)"⁽¹⁾.

إن محاولة التحديد السابقة تتبنى موقفًا تحليليًا نقديًا إذ تنطلق من تعريف أولي يربط الأسطورة بحكاية عن الآلهة، لكنها تنفي تراجع هذا التعريف بتأكيد فكرتين أساسيتين، الأولى هي: نفي الارتباط الضروري بين الأسطورة والآلهة وإبعاد صفة الأسطورة عن الاعتقاد المسيحي بالقيامة بالنسبة إلى المجال الديني، هذا يعني ضرورة أن الاعتقاد الديني لا يمكن استيعابه ضمن وظيفة الأسطورة وحدها، الثانية أن الأسطورة لا تمتلك بالضرورة وظيفة تحليلية أو تفسيرية بل هي وفقًا لرأي مالينوفسكي تقوم بدور التحفيز والتنوير «الواقع أن الأسطورة تروي بالأحرى كيفية الأشياء لا سببها»⁽²⁾.

إن التحديد الأولي لكراب يأخذ منحى مختلفًا عن التوجه الذي شرع أركون في إرسائه، على أن الاعتراض الأول الذي سُجل على موقف كراب يمس جانبًا أساسيًا من توجه أركون، ذلك أن أركون يطرح الأسطورة كمفهوم لإعادة فهم وتحليل الخطاب الديني أو لظاهرة دينية عمومًا وكأنه يوحى بتلازم إبستمائي بين الدين وخطابه وبين الأسطورة، بينما يؤكد التحليل السابق أن الاعتقاد الديني لا يتلازم مع الأسطورة، إذ لا يمكن في ضوء هذا الاعتراض النظر ضرورة إلى مسألة الإيمان باعتبارها محصلة لفاعلية الأسطورة، على أن "إلياد" يكشف عن بعد آخر

(1) شلحد (يوسف): بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996، ص: 79.

(2) السابق.

سبق لأركون أن أكد عليه كعنصر مركزي، إذ يمكن للأسطورة - أو هي دائماً - أن تكون تركيباً نموذجياً لمسار تاريخي فعلي⁽¹⁾.

لا شك أن تعريف إلياد أوسع قياساً إلى تعريف كراب السابق لأنه يمنح للأسطورة طابعاً وظيفياً ولا يربطها بالآلهة، لكن هذا التحديد يطرح مرة ثانية علاقة الأسطورة بالتقديس، وهذا هو الجانب المركزي الذي ينبغي استكشافه بالنسبة إلى الإشكالية التي يبحثها أركون، تلك المتعلقة بالخطاب القرآني، حيث يطرح الأسطورة كمجال بشري تاريخي لتولد الظاهرة الدينية. إن التحديد إذاً يقوم على تأكيد ارتباط الأسطورة بالسلوك الطقسي، بل يعتبر في ضوء تحديد «فان درليو» أن الأسطورة هي مؤسسة العمل القدسي⁽²⁾، ومثله رأي جيمس باقتران الأسطورة بالعبادة⁽³⁾، وكيف تنشأ العبادة التي تشكل وفقاً لهذا التعريف مادة تفسير الأسطورة؟ إنها في الأساس عادة لم تخضع لأي تنظيم عقلي اكتسبت بتكراريتها طابعاً تقديسياً.

لا يوضح هذا التعريف كيف تتحول العادة إلى عمل مقدس وما هي المرجعية القدسية التي توطن الممارسات القديمة ثم ما هي العلاقة الترتيبية بين العادة والأسطورة، أيتها تسبق الأخرى. حتى إن كان هذا التعريف فيما يبدو يقدم إطاراً أوسع لمجال الأسطورة فإنه لا يعكس وجهة نظر مؤكدة وغالبة بالنسبة إلى تطابق واقتران الأسطورة بالعبادة لأن «ذلك التناظر كما يلاحظ كلود ليفي ستروس لا يمكن تباينه إلا في عدد ضئيل من الحالات.. ناهيك بأن العبادة يمكن استثمارها حتى عندما تفقد جوهر دلالتها وبالعكس يستمر أحياناً تناقل أسطورة ما فيما لا تعود متطابقة ظاهرياً مع أية بنية أو ممارسة دينية»⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص: 79-80.

(2) نفسه.

(3) السابق.

(4) نفسه، ص: 80.

الواقع أن العلاقة بين العبادة والأسطورة تبقى ملتبسة غير محسومة في ضوء التحليل السابق، لكن المقارنة جرت أيضًا بين الأسطورة وبين الاعتقاد الديني كمعطى سيكولوجي، فبرغم التأكيد سابقًا على استقلال العقيدة الدينية بالنسبة إلى الأسطورة فإن هناك جوانب كعناصر تماثل بينهما، فالأسطورة: «موضوع اعتقادي مثل العقيدة وعلى منوال الأسطورة، ويمكن للمعتقد أن يصنع للمسرح قوى مقدسة وأن يروي حكايات حقيقية وقعت حوادثها في أزمنة قديمة جدًا، لكن قد يتعلق الأمر باعتقاد بسيط لا يمكن للمؤمن أن يشك فيه تحت طائلة الطرد من الملة وهذا مثلاً هو حال الوحدة الإلهية أو حجة رسالة محمد النبوية في الإسلام. الواقع أن المعتقد لا يأخذ على كاهله مهمة تفسيرية أو تحفيزية على الرغم من قدرته على ذلك، فشعاره هو بالأولى الاعتقاد بدون سعي إلى فهم الكيف»⁽¹⁾.

يركز التحديد السابق على ارتباط الأسطورة بعنصر الاعتقاد الذي يمنحها طابعًا مميزًا من جهة أنها لا تحمل تساؤلًا عن الأسباب والكيفيات، وهذا الجانب في ذاته يأخذ مستوى أعمق في البحث لدى كنود ليفي ستروس، فضمن المقاربة التحليلية البنيوية بحث ستروس الأسطورة داخل وبالمقاربة مع اللسان: «إذا أردنا وضع تحديد للخصائص النوعية للفكر الأسطوري، فسيتوجب علينا التأكيد أن الأسطورة موجودة في اللغة وفي ما وراءها، وهذه الصعوبة الجديدة ليست ولم تكن من قبل غريبة عن اللسانيات. ألا يضم اللسان نفسه مستويات مختلفة: مميزًا بين اللغة والكلام بين دوسوسير أن اللسان يعرض خاصيتين متكاملتين إحداهما بنيوية والأخرى إحصائية تنتمي اللغة إلى مجال زمن قابل للارتداد والكلام إلى زمن غير قابل للارتداد، وإذا أمكن فرز هذين المستويين في اللسان فلا شيء يستبعد أننا نستطيع تحديد مستوى ثالث.. لقد تم تمييز اللغة عن الكلام بواسطة الأنظمة الزمنية التي ترجع إليها كل منهما، ولذلك فإن الأسطورة تتحدد أيضًا بواسطة النظام الزمني الذي يدمج خصائصهما. كل أسطورة تتعلق

(1) نفسه، ص: 80-81.

دائمًا بأحداث ماضية: قبل خلق العالم، أو خلال العصور الأولى، منذ زمن بعيد، «ولكن القيمة الجوهرية التي تعزى إلى الأسطورة تأتي من هذه الأحداث المفترض وقوعها في لحظة من الزمن، تشكل أيضًا بنية دائمة، هذه البنية تتعلق في الآن نفسه بالماضي وبالحاضر والمستقبل»⁽¹⁾.

تحمل الأسطورة بنية مزدوجة في علاقتها باللغة والكلام، إنها تحمل طابعًا تاريخيًا من جهة ولا تاريخيًا من جهة ثانية، ولكنها تتميز حسب ستروس «بمستوى ثالث، نفس طبيعة الشيء المطلق، يمتلك أيضًا طبيعة لغوية لكنه مع ذلك متميز من المستويين الآخرين»⁽²⁾. إن ستروس ينطلق من هذا المستوى الثالث لتعريف الأسطورة وتحديد أصالتها إذ «يتسنى تعريف الأسطورة على أنها نمط من الخطاب الذي تتناقض فيه قيمة الصيغة (traduttore, traditore = المترجم، خائن) عمليًا إلى الصفر. وفي هذا الصدد يكون مكان الأسطورة على صعيد أنماط التعبير اللسانية على النقيض من الشعر مهما استطعنا أن نقول بالنسبة إلى تقاربهما. فالشعر شكل من أشكال اللسان في أعلى درجات الصعوبة عند ترجمته إلى لغة أخرى، فكل ترجمة تعاني من تشوهات متعددة، وبالعكس فإن قيمة الأسطورة كأسطورة تستمر بالرغم من الترجمة الرديئة. مهما كان جهلنا بلغة وثقافة الشعب الذي تلقيناها منه فالأسطورة تدرك كأسطورة من طرف أي قارئ في العالم بأسره، فجوهر الأسطورة لا يكمن في الأسلوب أو طريقة السرد أو النحوبل في الحكاية التي رويت فيها. الأسطورة لسان، ولكن لسان يعمل على مستوى رفيع جدًا حيث يتحقق المعنى فيه بالانفصال عن الأساس اللغوي الذي بدأ سيره منه»⁽³⁾.

يبرز هذا التعريف الأسطورة كواقعة لسانية لكن قيمتها أو خاصيتها لا

(1) Strauss (Claude Levi-), L' anthropologie Structurale, Plon, Paris 1962, P:230-231.

(2) Ibid , P: 231.

(3) Ibid, P: 232.

تتعلق مطلقاً بالمستوى اللساني (الأسلوب أو السرد) كما يحدث مع العمل الشعري، إذ أنها تحتفظ بقيمتها أو بهويتها لدى القارئ حتى عند ترجمتها إلى لغات أخرى لأن فاعليتها تتعلق حسب ستروس بمستوى فوق لساني (بمستوى الحكاية) وبرغم أن المقاربة البنيوية تحيل مسألة المعنى إلى قاعدة العلاقات التقابلية الذاتية⁽¹⁾ للنص فإن الطرح الذي يؤسسه ستروس ينيط إشكالية المعنى بمستوى آخر في تحقق إدراكها كأسطورة من طرف القارئ، حيث يتم الانفصال عن الأساس اللغوي الذي بدأت سيرها منه.

لا بد أننا هنا إزاء رؤية مختلفة تمنح الأسطورة خاصيتها الاستثنائية داخل إطار النصوص. إنها نص خاصيته في المعنى الوظيفي الذي يتحقق بصورة حتمية في علاقته بالقارئ، أي قارئ، أو هي نص المعنى المطلق⁽²⁾ بالنسبة إلى القارئ. إننا على تخوم مفهوم ميتافيزيقي برغم المنطلق اللساني، وهذا المفهوم بذاته يحمل إمكانيات أوسع لفهم الأسطورة أو توظيفها كمفهوم تحليلي لأنه لا يفرض أي اقتران بينها وبين العبادة أو بينها وبين تقديس الآلهة، بل يستكشفها في ضوء خصائصها البنيوية والدلالية والوظيفية، فالخاصية النوعية للأسطورة هي أن «اللسان كما هو مستعمل في الأسطورة يظهر خصائص نوعية، هذه الخصائص لا يمكن البحث عنها إلا فوق المستوى المعتاد للعبارة اللسانية»⁽³⁾، ذلك ما تتبنا أبعاده في التحليل السابق، ولكن الإمام بهذا التحديد النظري يبدأ وينتهي عند غرض أساسي واحد هو الإمكانيات الإستمية التي يمتلكها مفهوم الأسطورة لدراسة الخطاب الديني عمومًا والخطاب القرآني خصوصًا ثم مدى ملائمة ودقة الاجتهاد الذي قدمه أركون في تطبيق مفهوم الأسطورة على القرآن الكريم.

لا شك أن الاختلاف في التحديدات السابقة قد أتاح إدراك جوانب من

(1) Fages (J, B) Comprendre le structuralisme, Edition Privat, Toulouse 1968, p: 28-29.

(2) يمكن بالاستنتاج اتخاذ هذا مفهومًا إجرائيًا.

(3) Strauss (Claude Levi-) , L' anthropologie Structurale ,P :232.

إشكالية تحديد الأسطورة، إنها أولاً مفهوم على درجة عالية من التعقيد بسبب من تنوع واختلاف نماذجه وهي ثانياً لا تمتلك في ضوء الدراسة الأنثربولوجية تحديداً واحداً ذا مصداقية علمية واسعة، إذ مازال مفهومها خاضعاً لتجريب مستمر أو لتركيب وحذف وتوسيع بحسب النماذج التي يطبق أو يقاس عليها، أما الجانب الثالث فهو المتعلق بدرجة الالتباس بينه وبين مفاهيم أخرى كالخرافة والحكاية؛ القصة الدينية، إن أياً من هذه الجوانب لم تحل على المستوى النظري، ومن ثم فإن توظيف مفهوم الأسطورة يشكل لدى أركون أو غيره تجريباً منهجياً مفهوماً يستصحب جميع الجوانب الإشكالية السابقة، ولذلك فهو غير مؤهل بصورة نهائية مؤكدة لإنجاز حل نظري بالنسبة إلى دراسة مسألة الخطاب الديني وتعويض مفهوم الوحي في رسوخه وواقعيته القائمة بذاتها وإن كان يسمح بمقارنته في جانب من جوانبه بالنسبة إلى إطار سوسو-قرائي معين، أي من جانب التصورات التي ينشئها سياق اجتماعي تاريخي إزاء الظاهرة الدينية.

إن أركون، مستحضراً جانباً من هذه الإشكالية دون أن يقدم تصميماً علمياً واضحاً لمفهوم الأسطورة وتطوره، عالج على نحو محدود التمييز بين الأسطورة والخرافة وعلاقتها بمفهوم معاصر هو الأيديولوجيا، إذ رأى ضرورة طرح مشكلة التمييز بين المصطلحات الأربعة التالية: إنشاء الرؤية الأسطورية، إنشاء الرؤية الخرافية، الترميم والتهويل، الأدلة. يناقش أركون هنا الوضع المعجمي الاصطلاحي لمفهوم أسطورة، خرافة انطلاقاً من الأصل الفرنسي *mythe*/ *mythifier* / *mythologiser* أسطورة، أسطر، إنشاء رؤية خرافية، خرافة منطلقاً أولاً إلى تجاهل التحديد المعجمي للمادة الثانية *mythologiser*⁽¹⁾ مما يشكل فراغاً مفهوماً على التمييز معجمياً بين الأسطورة والخرافة، ومن جانب آخر يعيب أركون في تحديد الأسطورة في معجم لاروس الكبير وجهة النظر الوضعية التي طالما قطع معها، تلك التي تتراءى هنا في الخلط بين مستويات متعددة من الواقع، إذ تذكر التعميمات التاريخية الجسدية الاجتماعية كما تتجسد في احتقار وظيفة

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 211-212.

الخيال، إذ تعتبره كاذبًا وعاريًا عن الصحة مع ملاحظة أن تعريف الأسطورة يتضمن التأسيس على مفهوم الخرافة، إذ يعتبرها حكاية الأزمنة الخرافية. يبدو التداخل قائمًا معجميًا بين الأسطورة والخرافة في الأصل الأجنبي المشترك كما في اتكاء الأول على الثاني، ولكن هذا التداخل أو الخلط لا يمس الوضع المعجمي فحسب وإنما يمتد إلى الباحثين المختصين أمثال رودولف بولتمان، حيث يتناول الكتابات المقدسة تحت عنوانين: الأسطورة *demythisation* ونزع الرؤية الخرافية *demythologisation*، فهل يعني ذلك تطابق الأسطورة والخرافة ما دامت الأسطورة ترادف في استخدام بولتمان نزع الرؤية الخرافية؟

لا يعنى الباحث بالأصل المعجمي ودلالته في اللغة العربية برغم أنه يضيء جانبًا أساسيًا من إشكالية المفهوم وتشكل الموقف إزاءه في السياق الإسلامي، فقد «ذكر علماء اللغة أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها»⁽¹⁾ ولكن الأصل اللغوي نفسه يكشف أبعادًا أخرى ربما تتجاوز الدلالة المثبتة في التراث الإسلامي نتيجة شروط الانبثاق ذاتها، ذلك أن «اللفظة من الألفاظ المعربة وهي *storia* في اليونانية و *historia* في اللاتينية، وقد أطلقت عندهم على كتب الاساطير والتاريخ، ويظهر أن الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه أي في معنى تاريخ وقصص»⁽²⁾. لكن الأهم أن عبارة أساطير الأولين إنما وردت على سبيل الحكاية عن المشركين في القرآن ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ ضمن السياق التخاصمي بين المشركين والنبى، أما القرآن نفسه «فلم يوضح المعنى الفعلي للعبارة تلك»⁽³⁾ بل إن معنى الأسطورة نتيجة ذلك الموقف التخاصمي لم يفتح على الاستعمالات المتعددة للأصل اللغوي في القرآن (يسطرون، مسطور، أساطير..) مرسخًا توجهًا سلبيًا

(1) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، منشورات جامعة بغداد، 1993، ص: 318.

(2) نفسه.

(3) إبراهيم محمود: الفتنة المقدسة عقلية التخاصم في الدولة العربية، ط 1، منشورات رياض الريس، بيروت، 1999، ص: 161.

لدى المسلمين تجاه كل ما هو مكتوب بدافع الخوف على الذاكرة الجديدة التي يؤسسها الوحي مما هو مسطور سابقاً، حيث كان القرشيون يلجأون إلى استعماله في وجه القرآن «ليبان أن ما سمعوه لا يختلف عما هو مألوف لديهم»⁽¹⁾.

إن أركون، في سبيل تخلص مفهوم الأسطورة من مضمون الخرافة أو في سبيل إحلال الدلالة الإيجابية التأسيسية تلك المنوطة بخلق نماذج للعمل التاريخي، يجتهد في تجاوز هذا الخلط، ولذلك فهو ينجز هذه المراجعة النقدية للمعجم كما لآراء الباحثين المختصين، بل ويفسر الخلط في تحديد الأسطورة برده إلى التعارض ذي الأصل الاجتماعي بين منتجي الأسطورة وبين المتخصصين في دراستها، ذلك أن منتجي الأسطورة يحيون بها، أما أولئك الباحثين فينطلقون من سلطة العقل العلمي الذي يدعي تجاوز سلطة المخيال الجماعي، إن هؤلاء المختصين يبنون تصورهم على مصادرة مسبقة لوظيفة الخيال.

ما الذي يصفه أركون كإنشاء للرؤية الخرافية؟! إنها تتعلق بهذا الجزء المستهلك من الأساطير والذي لا يعترف به العقل العلمي، فهي لا تمتلك وظيفة التأسيس أو إنشاء مشروع للعمل التاريخي لمجتمع ما. وضمن هذا المفهوم الرؤية الخرافية تندرج تلك النزعة الخرافية التي تحاول إثبات احتواء القرآن الكريم على الاكتشافات العلمية الحديثة. إنها منظومة افتراضات وتصورات واستنتاجات ومماثلات موجهة لحماية ودعم اعتقاد ما⁽²⁾ حينما تقف الأسطورة أو عملية الأسطورة كبنية لغوية رمزية تستهدف تجسيد المعاني والحالات القصوى للوجود البشري. إن هذا التمييز يعيد تعريف الأسطورة بالاستناد إلى خاصيتها الخطابية أو بالاستناد إلى المجال الموضوعي الذي تتعلق به حالات الوضع البشري، حيث تندرج الأسطورة ضمن الوظائف المعرفية والثقافية للفلاسفة والشعراء والأنبياء⁽³⁾.

(1) نفسه، ص: 162 وصف القرآن نفسه بأصل الأسطورة: ﴿وَالْأَطْوَيرِ ۝١﴾ وَكَتَبَ مَسْطُورِ ۝٢﴾
 فِي رَقٍّ مَّنْشُورِ ۝٣﴾ «كان ذلك في الكتاب مسطوراً».

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 221.

(3) نفسه.

تبدو خاصية الأسطورة لدى أركون غير مرتبطة بالحكاية فحسب، بل بالأسلوب أيضًا. إن هذا الطرح يتعارض بصورة واضحة مع تحليل ستروس السابق الذي اعتبر أن الأسطورة تتميز من الشعر لأنها تحتفظ بقيمتها وهويتها لدى المتلقي حتى عند ترجمتها إلى لغة أخرى وثقافة أخرى. من الممكن أن يكون أركون بصدد بناء تصوره للأسطورة في ضوء اتخاذ الخطابات الدينية ذاتها نماذج افتراضية لها، فمن خلال عملية استقراء مقارنة يستكشف الباحث ما يتعلق بهذه الخطابات من الطابع الرمزي في البنية اللغوية الذي لا يغطي في الواقع كل مقاطع أو وحدات الخطاب الديني، فإذا اتخذنا القرآن الكريم ذاته نموذجًا أمكن الوقوف على الوحدات القرآنية التي لا تحمل طابعًا رمزيًا، تلك المتعلقة بالتشريع أو بالأمر والنهي أو الإشارات التاريخية الواضحة على أن البنية الرمزية بذاتها لا يمكن أن تتخذ كعلامة على وجود الأسطورة في الخطاب الديني، إذ لا شك أن الفلاسفة قد انتهوا إلى أن خطاب الشريعة يشكل مماثلات لما في الفلسفة⁽¹⁾.

من أجل أن يوضح أركون الفرق بين الأسطورة وبين إنشاء الرؤية الخرافية راح يقارن هذه الثنائية بثنائية أخرى هي خلق الأفكار idéation والأيديولوجيا، ففي مقابل الأسطورة تقع عملية إنتاج الأفكار، وفي مقابل إنشاء الرؤية الخرافية تقع الأيديولوجيا وظيفيًا، يمكن التأكيد على أن الأسطورة هي عملية إنتاج إيجابية ابتكارية موضوعها التصورات الخاصة بالحالات الكبرى للوجود البشري الموجهة إلى صناعة نموذج اعتقادي في مرحلة تاريخية معينة، أما إنتاج الأفكار فهي عملية إيجابية موضوعها الأفكار أو الأنظمة الفكرية العقلية موجهة لتنشيط الفكر وإغنائه، أما الرؤية الخرافية فهي تلتقي وظيفيًا مع الأيديولوجيا ذلك أن الأولى تتجه إلى تثبيت ودعم التصورات القائمة، أي إنها لا تخلق أسطورة جديدة ولكنها تعيد بناء وتعزيز الثقة بالأساطير القائمة، وبلا شك فإن هذه العملية لا يمكن أن تخلو تمامًا من عنصر الأسطورة وإن كان تضمّن ذلك العنصر متحققًا

(1) الفارابي: كتاب الحروف، ص: 49. وينظر أيضًا كتاب الملة، ط 2، المكتبة الشرقية، بيروت،

وسلبياً أما الأيديولوجيا فهي عملية استغلال منظمة لمستوى من الأفكار يتيح تعبئة الجماهير دون أن يراعي شروط الصحة المنطقية أو الواقعية لتلك الأفكار، إنها إعادة توظيف عناصر من الوعي الاجتماعي في اتجاه سياسي ما، وهنا لا يظهر تصور أركون منسجماً مع الارتباط أو التماثل الذي برهن ستروس على وجوده بين الأسطورة والأيديولوجيا: «لا شيء يماثل الفكر الأسطوري أكثر من الأيديولوجيا السياسية»⁽¹⁾.

تغطي المصطلحات الأربعة المجال الواسع لإنتاج التصورات والأفكار وتوظيفها وأشكال استمراريتها في الحياة الاجتماعية، وقد قدمها الباحث من أجل إحداث تمييز يراه حاسماً في المقام الأول بالنسبة إلى استخلاص مفهوم الأسطورة، الأسطورة كمفهوم إيجابي من كل المفاهيم المتشابهة التي لم يتم فرزها حتى لدى الباحثين المتخصصين في دراسة الخطابات الدينية أمثال رودولف بولتمان. إن الإيجابية المقصودة هنا تتعلق أساساً بمعيار الوظيفة التاريخية، حيث يمكن الانتهاء إلى محددات أساسية تستجمع تحليل أركون لمفهوم الأسطورة، إنها: مفهوم تاريخي يقع ضمن شروط الوضع البشري ولا يتعلق بأي منظور ميتافيزيقي، يرتبط من حيث المنشأ بالمخيال البشري كوظيفة أصلية لا يمكن وضعها في أي تصنيف احتقاري باسم أي شكل أو مستوى أو توجه عقلائي علمي، تتعلق من حيث الموضوع أو المجال بالتصورات الخاصة بالأوضاع النهائية للوجود البشري كالموت والحياة، تتشكل كخطابات ذات بنية رمزية، تنشق كحكاية تأسيسية تدشن نظاماً رمزياً للقيم والاعتقاد.

فهل تكفي هذه الصيغة الإيجابية الاحترازية إزاء المفاهيم السلبية الأخرى، خاصة الخرافة، لإكساب الأسطورة مقبولية ما ضمن الشروط المعرفية والثقافية التي تحكم بكل صرامة ومشروعية تاريخية أفق الخطاب الديني، هل يسعى أركون وهو ينافح عن تصفية مفهوم الأسطورة من شوائب الالتباس والاضطراب إلى

(1) Strauss (Claude Levi-), L' anthropologie Structurale, P:231

تحقيق هذه المقبولة، وهل يستوعب مفهوم الأسطورة بالشروط المفهومية التي رسمها الباحث الطابع المعقد والانبثاق واستمرار وهمية الظاهرة الدينية؟! إن أركون يسعى جاهداً إلى إنجاز مشروعية الأسطورة العلمية في الوسط العلمي والفلسفي، إنه يطرحها بكل وضوح وجرأة كمفهوم لإعادة فهم وتحليل الخطاب القرآني، فالخطاب القرآني يتعلق من وجهة نظره فعلاً بالأوضاع القصوى للوجود البشري ويجسد في مستواه اللغوي بنية رمزية أسطورية، لا نريد أن نسبق هنا كل التفاصيل التحليلية المترتبة على هذه المقولة ولكن جهد أركون كان منصباً في ضوء التاريخية إلى وضع كل الخطابات الدينية تحت طائلة هذا المفهوم المركزي فلسفياً وتاريخياً.

من الضروري لاستكمال البحث في مفهوم الأسطورة/ الأسطرة أن نستكشف ذلك الهدف العلمي الذي يتوخاه الباحث إذ يخضع الخطابات المقدسة لمفهوم الأسطورة، إن الغاية العلمية لبحث الكتاب المقدس أو القرآن الكريم بوصفهما خطاباً أسطورياً يتوخى علمياً نزع الأسطورة أو إزالة الأسطرة، وهذه الغاية تتحقق تلقائياً على مستوى التحليل من جهة، حيث يتم وضع النص في حدود الوعي الأسطوري كوضع تاريخي بشري وعلى مستوى التلقي من جهة أخرى، حيث يتم نفي التقديس أو إزالته بالكشف عن تعلق الخطاب الديني بعناصر تاريخية لا يشكل تقديسها أي طابع مفارق (متعالي) عن التاريخ. إذا كانت الأسطورة هي ما يصنع التقديس في الخطابات الدينية فإن التحليل التاريخي في ضوء مفهوم الأسطورة ينتهي إلى إزالة ذلك التقديس. إن هذا المعنى يتطابق مع مفهوم الأرخنة، أي إبراز الطابع التاريخي للنص المقدس بالكشف عن شروط انبثاقه داخل حدود الوعي الأسطوري البشري التاريخي ضرورة.

أشار أركون في تحليله السابق إلى مصطلح نزع الأسطورة لدى بولتمان، لكنه لم يتوقف عنده لأنه كان منشغلاً باستخلاص مفهوم الأسطورة ذاته وإزالة الاضطراب والخلط العالقين به، لكن المفهومين (الأسطرة/ ونزع الأسطرة) متلازمان في ضوء التحليل المفهومي النظري كما في سياق الدراسة العلمية

للخطاب الديني، ولذلك قد كان لمفهوم نزع الأسطورة أهمية قصوى في القضية الهرمنيوطيقية الحديثة والمعاصرة لدى الباحثين الغربيين. وقد ربطه بول ريكور منهجياً بمفهوم آخر هو الدائرة الهرمنيوطيقية، فإن كنا على حد قوله قد «فحصنا جيداً القضية الهرمنيوطيقية فإنه لا ينبغي ألا نفصل قضيتين مألوفتين لدى بولتمان وإلا سنكون عاجزاً عنهما بشكل منفصل بينما هما تشكلاان كل واحدة وجهاً للأخرى على نحو من الأنحاء. أما القضية الأولى فهي قضية الأسطورة وأما الثانية فهي الدائرة الهرمنيوطيقية»⁽¹⁾.

بغض النظر عن اقتران القضيتين لدى بولتمان كما يرى ريكور فإن الأهم بالنسبة إلى سير تحليلنا لمفهوم الأسطورة وإبراز ذلك الهدف الأعمق من تطبيقها على النص الديني أي إزالة أسطرته من ثم إزالة تقديسه هو معرفة حدود تلك الممارسة أو تلك الغاية العلمية بضوء التناول الذي أنجز على الكتاب المقدس، فبحسب ريكور إن إزالة الأسطورة «تمثل للوهلة الأولى مشروعاً سلبياً محضاً.. تفصل في الرسالة نفسها، فهي تشتمل على استعمال جديد للهرمنيوطيقية والذي ليس إنشاء ولا بناء المعنى الروحي على المعنى الحرفي ولكنه حفر تحت المعنى الحرفي نفسه، هدم وتفكيك للرسالة نفسها. وإن لهذا المشروع علاقة مع إزالة الغموض التي سأتكلم عنها لاحقاً ألا وأنها هي أيضاً تمثل عملاً معاصراً ذلك بمعنى أنها تنتمي إلى عصر بعد-نقدي للإيمان»⁽²⁾.

تبدر عملية إزالة الأسطورة ملتبسة إلى حد ما لأنها تتعلق بمستويات متعددة لا بمستوى واحد، لكنها تأخذ دلالة سلبية في المقام الأول حسب ريكور لأنها تقتضي أو تهدف إلى تحقيق وعي الفرد بأسطورية البلاغ المسيحي، وذلك يعني تحديد وإزالة التصديق بذلك البلاغ كحقيقة متعالية أو تحرير الوعي من التصديق والامثال إلى ذلك البلاغ كحقيقة مفارقة. إن المسألة تتعلق في المستوى الثاني بذلك

(1) ريكور (بول): صراع التأويلات: دراسة هرمنيوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، ط 5، دار الكتب الجديدة، بيروت 2005 ص: 445-446.

(2) نفسه، ص: 446.

الفرق الأساسي بين الأجهزة المفهومية التي تحملها ثقافتنا وبين الثقافة التي ظهر فيها البلاغ المسيحي (الخبر السعيد) أو الخطاب المقدس عمومًا⁽¹⁾ في إزالة الأسطورة تعني هنا إخضاع مفاهيم الكتاب المقدس ورسالته إلى سلطة المفاهيم العلمية الحديثة التي لم يعد بوسعها التسليم بمشروعية وصدق مفاهيم التقديس الديني، إذ أصبحت قادرة على إدراك إثبات الطابع التاريخي لظاهرة التقديس وخطابها ومن ثم باشرت عملية إزالة أسطرتها أو انتزاع قداستها بكشف تاريخيتها.

إن هذا المعنى الأخير هو ما يبرز الطابع الحقيقي لإزالة الأسطورة باعتبارها لا تشكل محاولة جديدة لبناء معنى روحي على المعنى الحرفي إنما حفر تحت ذلك المعنى أو هدم وتفكيك للرسالة نفسها، وبهذا تدخل كغاية علمية في عصر بعد نقدي للإيمان، ولكن تلك الغاية تبدو ملتبسة في تحليل ريكور حين اعتبر أن إزالة الأسطورة «تتميز من إزالة الغموض بأنها تحركها رغبة في فهم أفضل للنص أي تحقق قصد النص الذي لا يتكلم عن نفسه ولكن عن الحدث، وبهذا المعنى فإن إزالة الأسطورة لا تعد عكس تأويل الإعلان- التبليغ، ولكنها تعد تطبيقه الأول وهي تسم العودة إلى الوضع الأصلي، وهو أن الإنجيل ليس كتابة جديدة تحتاج إلى تعليق عليها، ولكنه كتابة تمنحي أمام شيء آخر لأنها تتكلم عن شخص يمثل الكلام الحقيقي لله»⁽²⁾.

لا بد من استكشاف غرض ريكور بشأن النظر إلى إزالة الأسطورة كعودة إلى الوضع الأصلي أو في كونها تعد التطبيق الأول للبلاغ المسيحي لأنها توحى بأن الأسطورة التي يقصد إلى إزالتها تتصل بالتأويل لا التبليغ ذاته أو بالخطاب المقدس ذاته، أي النظر إليها كوظيفة إيجابية لأنها تريد أن تنجز تحرير النص/ البلاغ في المسيحية من عمليات الأسطورة التي لحقت به في خضم التأويلات المتراكمة. إن المعنى المباشر لعبارة ريكور يشي بذلك، في إزالة الأسطورة تجعله

(1) السابق.

(2) نفسه.

يكشف «النداء الذي يمثل المعنى الأول للنص، فإذا تم فصل الإعلان البلاغ عن الأسطورة فإن هذا يكون هو الوظيفة الإيجابية لإزالة الأسطورة»⁽¹⁾.

لا يترك ريكور هذا الالتباس حول العودة إلى المعنى الأصلي لأنه يعود ليصل تلك العملية الايجابية بحركة التأويل نفسها، حيث لا يوجد أي معنى أصلي يمتلك وجوداً مستقلاً خارجاً عن حركة التأويل، «فهذا الإعلان لن يصبح الوجه الإيجابي لإزالة الأسطورة إلا في حركة التأويل نفسها فإنه لا يستطيع أن يثبت في أي عبارة موضوعية تخرجه صيرورة التأويل»⁽²⁾ على أن التصور الذي يطرحه ريكور مراجعاً ومفسراً آراء بولتمان يعتبر الأسطورة عملية لا يمكن أن تختزل في مستوى واحد إنها ذات مضمون واحد كعملية تستهدف إعادة التأويل المقدس ولكنها تشكل كمارسة متطورة مستويات متعددة متناسبة مع مستويات اشتغال الأسطورة نفسها، ولذلك يقترح «أن نميز وفق الطريقة التي تلي مستويات إزالة الأسطورة عند بولتمان و.. نميز كذلك التعريفين المتتاليين للأسطورة والتي تتناسب مع هذه المستويات»⁽³⁾.

ينبثق المستوى الأول لإزالة الأسطورة من سلطة ومنظور الإنسان الحديث نفسه ويتعلق بالمستوى الأول الخارجي والأكثر سطحية، فهي تتعلق بالتخلي نهائياً عن تلك الرؤية البدائية للعالم⁽⁴⁾ التي قدمت تصوراً معيناً لبنية الكون، سماءه وأرضه، مسكوناً بقوى غير طبيعية، ذلك التصور الذي لم يعد ممكناً في ذاته بعدما تمكن العلم ووسائله التقنية من السيطرة على الطبيعة بأرضها وفضاها وهيمن على ظواهرها وتحكم بها لتحل أسرارها ومجاهيلها التي كانت تشكل مبعث الغموض والرغبة لدى الإنسان البدائي. لقد كان تصوره منبثقاً من تلك المعادلة المختلفة تماماً بين ضعفه وجهله وبين قوى الطبيعة وغموضها. في ضوء تلك

(1) السابق.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص: 448.

العلاقة أنشأ الإنسان البدائي رؤيته للعالم فكان هذا المستوى من الأساطير ضرورة نفسية حتمية بالنسبة إلى الإنسان البدائي.

إن الإنسان المعاصر مسلحاً بالعلم والتقنية وقد تحرر نهائياً من تلك الحتمية تمكن من أن يدحض بإرادته ووعيه ذلك التشكل التفسيري التنبؤي للأسطورة المتعلق برؤية العالم وتصور بنيته، لكن هذا الشكل لا يجسد كل الأسطورة. في هذا المستوى لا تتعلق الأسطورة بموقف تنبؤي بدائي ولكنها تنجز بمصطلح العلم الآخر «فهم الإنسان لنفسه إزاء أساس وجوده وحدوده»⁽¹⁾، مهمة تتعلق بالإنسان نفسه لا بالعالم، وبهذا المعنى فهي فلسفة ضمنية لحقيقة الإنسان ووجوده لأنها لا تتخذ في لفضها مصطلحاً فلسفياً بل شكلاً رمزياً يستحضر مفردات العالم الآخر عن الطابع الأسطوري يتجسد كبنية لغوية رمزية، ولذلك تفتح الأسطورة على الإمكانات التأويلية لتكون إزالة الأسطورة في هذا المستوى مختلفة تماماً عن المستوى الأول، إنها لا تتعلق مطلقاً بنفي رؤية معينة للعالم أصبحت مستهلكة ومتجاوزة علمياً ومعرفياً وغير قابلة للتصديق، ولكنها تتعلق بإعادة تأويل الأسطورة، أي بتجاوز تلك البنية الرمزية الأسطورية والوصول إلى القصد الفلسفي لها، إلى الفهم الذي تحمله للذات ولأساس وجودها في العالم.

إن الأسطورة بهذا المعنى هي محاولة الذات لفهم نفسها وأساس وجودها، وهذه المحاولة في ذاتها تشكل مهمة معرفية وفلسفية لا تتعارض مع العلم ولا تناقضه، ولذلك لا يتوجه نحوها فعل إزالة الأسطورة كفعل للتجاوز أو النفي بل كفعل للتأويل فحسب، تأويل لمعنى الوجود والإنسان، ذلك الذي شقت سبله الفلسفات الوجودية الحديثة والمعاصرة⁽²⁾، على أن المستويين الأول والثاني يتعلقان بعموم الأسطورة ولا يحملان أي ارتباط بالهرمينوطيقا المسيحية بحسب تحليل ريكور حتى المستوى الثاني الذي تأسر، كفهم أوسع وأعمق للأسطورة أو

(1) السابق، ص 449.

(2) عبد الرزاق الدوّاي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الطليعة،

بيروت، 2000، ص: 61.

لنوع أرقى من الأساطير كما الوظيفة إزالة الأسطورة، هو أيضًا لا يمثل التصور الأكثر حسماً برأيه.

وهكذا ينكشف المستوى الثالث لإزالة الأسطورة؛ ذلك المتعلق بمشروع بولتمان والذي يقوم على المسلّمة التي تقول إن الإعلان أو التبليغ الديني نفسه يريد أن يزيل الأسطورة عنه. إن هذا المستوى الأخير يثير تساؤلاً أساسياً بشأن مفهوم الأسطورة نفسه، فإذا كانت عملية إزالة الأسطورة في أصل نشأتها فعلاً موجّهاً ضد مستويات الأسطورة المختلفة تلك المتعارضة مع العلم الحديث ومن ضمنها التصورات الدينية التقديسية بل هي المقصودة أساساً لأنها تشكل أنظمة تفكير فعالة متجذرة ومهيمنة وتقع تاريخياً ضمن المسار التصادمي مع حركة التحديث العقلانية في أوروبا منذ فجر النهضة إلى اليوم فكيف يمكن ادعاء انبثاق أحد أشكال إزالة الأسطورة من داخل تلك التصورات الدينية المؤسّسة أصلاً؟

برغم حداثة مفهوم إزالة الأسطورة فإن تطبيقه على يد بولتمان في دراسة الكتاب المقدس قد أظهره كمفهوم نسبي تطوري غير متعارض في أحد أشكاله على الأقل مع التصور المسيحي ذاته بل مع التصور الديني عمومًا، ولذلك فقد كشف عن وجود فعل إزالة الأسطورة داخل العهد القديم موجّهاً ضد الأساطير الوثنية البابلية، وعن ذات الفعل داخل العهد الجديد موجّهاً ضد التمثيلات الإلهية في العهد القديم⁽¹⁾. وفي ذلك الاتجاه يمكن أن نفهم إزالة الأسطورة بأنها عملية إعادة صياغة أو نفي لعناصر أسطورية واستبدالها بعناصر أخرى تأخذ شكلاً أكثر معقولة أو تناسباً أو انسجامًا، هذا ما يعني أن مفهوم العهد القديم ينظر إليه كتصور يتجاوز أسطورية التصور البابلي الوثني، والعهد الجديد يتجاوز بدوره أسطورية العهد القديم، فإزالة الأسطورة من جهة تاريخية أخذت مسارًا تطوريًا تكامليًا مع ظهور الخطاب الديني نفسه لتنجز حلقاتها مع العقلانية الحديثة، حيث اتجهت إلى تفكيك أسطورية الدين نفسه، وهذا التكامل إنما تم علميًا ومعرفيًا،

(1) Weber (Max), The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism p. 105.

حيث أصبحت منظومة العلم متمسكة بزمam التفكير والإنجاز قادرة على إثبات جدارتها وصدقيتها العلمية والفكرية كسلطة إقناع.

لا بد أن نشير في هذا المستوى من إزالة الأسطورة إلى أن العقيدة الإسلامية نفسها قد أنجزت شكلاً من إزالة الأسطورة، حيث اتجهت عقائدياً واجتماعياً إلى نفي التصورات الوثنية عن تعدد الآلهة وأحلت محلها عقيدة الله الواحد لكن هذا المستوى لم يمنع ظهور مستويات أخرى من إزالة الأسطورة ضمن العمل الهرمينوطيقي لاتجاهات التأويل والفلسفة في التراث الإسلامي، فكل تلك الممارسة التأويلية ذات الطابع العقلاني للمعتزلة والفلاسفة يمكن أن تدرج ضمن الفعل الضمني والمستمر تاريخياً لإزالة الأسطورة.

إن المنظور الذي تم تحليله انطلاقاً من مقاربة ريكور في ضوء رؤية بولتمان يسمح بالنظر إلى إزالة الأسطورة كمتتالية توالف حلقاتها في سياق الثقافة الغربية من داخل التصور الديني نفسه لتنتهي إلى تجاوزه أو استهدافه منجزة في كل مرة نظاماً أكثر معقولية من سابقه، وهذا المسار ذاته يبدو نظرياً على الأقل ممكن الحدوث مع التصور الإسلامي أيضاً، فإذا سلمنا أن المعتقد الإسلامي قد مارس إزالة الأسطورة على التصور العربي القديم وأن تلك الممارسة ظلت قائمة في داخل الممارسة الهرمينوطيقية المطبقة على الخطاب القرآني في التراث، وإذا أخذنا في الحسبان أن القراءات الحديثة للقرآن ذات التوجه التاريخي منذ عصر النهضة تنخرط بشكل ما في تلك المهمة نفسها فهل من الممكن التأكيد أن عمل أركون في إعادة قراءة القرآن هو بالوجه الآخر أرخنة للخطاب القرآني اتخذ الأسطورة كمفهوم لتفسير انبثاقه؟! إنها تُطرح بشكل واضح كمجال إنساني لظهور الوحي، ونتيجة لذلك تكون إزالة الأسطورة هي تحقيق بشرية الوحي أو الاحتفاء بالمستوى البشري لظاهرة الوحي وخطابها.

إن أركون الذي اجتهد في إضاءة مهمة التاريخية والأسطورة كأداتين لتحليل الخطاب القرآني لم يكن ينظر إلى ذلك الخطاب باعتباره إشكالية منفصلة

عن الخطابات الدينية الأخرى، بل نظر إلى القرآن كأحد تجليات الظاهرة الدينية لأديان التوحيد وضمن السياق الثقافي والتاريخي لما دعاه مجتمعات الكتاب. هذا المفهوم الأخير الذي تمت الإشارة إليه سابقاً هو ما ينبغي الوقوف على تحليله من أجل فهم الإطار النظري لإعادة تحليل القرآن.

ثالثاً: مجتمعات الكتاب.. الإطار السوسيولوجي لظاهرة الوحي التوحيدي

كان الشرطان التاريخي والمعرفي في حياة الباحث اللذان تم تحليلهما في الفصل الأول من هذه الدراسة يشكلان حدود الرؤية والمنهج اللذين يمارس من خلالهما عملية إعادة قراءة الخطاب القرآني، فلم يكن من الممكن بالنسبة إلى أركون المرتبط عضويًا بتحويلات السياق الاجتماعي الثقافي الغربي بما فيها ذلك الملمح البارز لتوتر العلاقة مع الدين عمومًا ومع الخطاب الإسلامي وتراثه على نحو خاص فيما تتوالى هزاته وارتداداته داخل المجتمع الغربي الفرنسي خصوصًا وينعكس كهـم ثقافي واجتماعي ذي خطر في الإعلام والسياسة كما لدى الباحثين على اختلاف توجهاتهم، مستشرقين، أنثربولوجيين، تيولوجيين، علماء اجتماع ومؤرخين، أولئك الذين كان أركون على تواصل علمي وشخصي معهم لم يكن بوسعه سوى أن يبني مشروعه النقدي تجاه الخطاب الديني في ضوء الإشكالية الأوسع للظاهرة الدينية داخل كل مجتمعات الكتاب أو أهل الكتاب.

من الضروري أن نتذكر دائماً تلك العلاقة الحميمة والمعرفية التي تربط أركون بنزعة الأنسنة التي تصورها دائماً كإطار جامع منفتح لحل التعارضات والانقسامات التي تفرزها الأديان والمذاهب، ولذلك فقد كان يؤدي باختباره مفهوم مجتمعات الكتاب واجباً مزدوجاً تجاه السياق الغربي بما فرضه من التزامات معرفية وحياتية وتجاه السياق العربي الإسلامي بما يقتضيه من التضامن والنقد معاً.

يشير أركون إلى جوانب تفصيلية من عناصر الموقف العلمي الذي يشتغل في ضوءه، خاصة ذلك التواصل مع التيولوجيين الغربيين أمثال كلود جيفري كما

بالإطار التنظيمي لإعادة تأسيس البحث في الخطابات الدينية: مجموعة باريس⁽¹⁾ وجماعة البحث الإسلامي المسيحي، ويبدو معيار هذا التواصل واضحاً بالنسبة إلى أركون، إنه ذلك المشروع المركزي المتمثل في إعادة أشكلة قضية الوحي، وهذه الأشكلة فضلاً عن إطارها المنهجي المعلن في التحليل الألسني السيميائي التاريخي، تتصل بهدف علمي يكشف خصوصية التدخل الذي ينجزه أركون على دراسة الخطاب القرآني، تلك الخصوصية التي تحمل طابعاً تضامنياً يشكل على المستوى العلمي شرطاً منهجياً لم يسلم أركون من تبعاته أمام الباحثين الغربيين، إنه ذلك الشرط المتعلق بإنشاء لاهوت للوحي لا يستبعد القرآن الكريم ويدججه في رؤية ديناميكية.

لا شك أن هذا الهدف الذي قد يبدو ثانوياً بالنسبة إلى المنظور الإسلامي المؤسس على الشرعية الدينية المطلقة للإسلام التي جاءت كرسالة ناسخة للرسالات السابقة يشكل في منظور اللاهوت الغربي تحدياً مريباً لأنه يطرح للنقاش الاعتقاد المسيحي المهيمن بتفوق اللاهوتي. إن أركون الذي يظهر في هذا الطرح متمسكاً بالحد الأدنى في تضامنه الديني هو من الجهة الأخرى في وضع من يتربص ويخاتل ضد اللاهوت المسيحي، إذ أن مشروعه المتعلق بإشكالية الوحي في المجال المشترك لمجتمعات الكتاب يفرض عليه «الالتقاء بكلا التراثين التوحيديين؛ اليهودي والمسيحي. وهنا يصطدم المرء بكل أنواع التملص والمقاومة والرفض والرقابة»⁽²⁾.

يفصح الباحث بكل وضوح عن تعارض أساسي في الموقف المنهجي في أوساط الباحثين كما في أوساط الجمهور الغربي إزاء مسألة نقد العقل الديني، فذلك الموقف برغم كل عمليات التفكيك التي تبناها ومارسها تجاه اللاهوت المسيحي التقليدي لم يزل يقف خلف حدود الاعتقاد الوثوقي بصحة معتقده

(1) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 55.

(2) نفسه، ص: 56-57.

الديني كما لم يزل يحمل العقدة الطائفية ذاتها تجاه القرآن الكريم. إنه لم يتنازل عن ذلك الهدف اللاهوتي التقليدي في حماية المعتقد المسيحي وإقصاء المعتقد الإسلامي، وفي ذات السياق يتم النظر إلى تدخلات العلوم الإنسانية والاجتماعية نظرة مريبة لا تختلف عن نظرة الأصوليين المسلمين، ربما «إن مثال نقد العقل الإسلامي الذي أقوم به يوضح بكل جلاء أن المسيحيين واليهود يصفقون بكل حرارة لهذه المحاولة ما دامت محصورة بتفكيك أصول هذا العقل، ولكنهم سرعان ما يصبحون عدائين إذا ما أراد مسلم ما أن يوسع من حدود هذا النقد، أقصد إذا ما تجرأ على التدخل في شئون الدينين اليهودي والمسيحي»⁽¹⁾.

إن هذا التوتر إزاء إشكالية نقد الخطاب الديني التوحيدي في الساحة المسيحية، خاصة إزاء هدف دمج القرآن ضمن تلك الإشكالية على درجة المقارنة التاريخية الأنثربولوجية والتحليل السيميائي اللساني يبرره أركون كإخراج علمي فلسفي لاهوتي واضح ينجزه في إطار مشروعه النقدي الذي اقترحه على تلك الأرضية الدينية والإبستمائية المشتركة التي دعاها بمجتمعات الكتاب، ذلك هو السبب في نظرة الريبة التي أبدأها الباحثون الغربيون تجاه هذا المفهوم، ليس فقط من إيجائه اللافت بوحدة الطابع الإشكالي والمستوى العقائدي بين الأديان التوحيدية- ولكن طبيعة المصطلح نفسه الذي يتماهى، يستوحى ويستدعي مصطلحاً قرآنياً هو «أهل الكتاب»، «وهكذا يصفون دفعة واحدة كل الجهود النقدية التي أبدأها ويزعمون بأن ما أفعله ليس إلا دفاعاً تبجيلياً عن الإسلام من قبل مثقف مسلم»⁽²⁾.

ترتبط إذاً أسباب رفض المصطلح / المفهوم بالسبب اللاهوتي الذي يخص العقيدة المسيحية، حيث ينال من إحدى ركائزها الاعتقادية باعتبارها دين المسيح الذي يجسد الله ذاته، وهذا التجسد منح المسيحية تفوقها اللاهوتي وطابعها

(1) السابق.

(2) نفسه، ص: 57.

الخاص بوصفها دين المسيح لا دين الكتاب⁽¹⁾. ودون أن نناقش هذا الاعتقاد في ذاته كقضية لاهوتية فإن المفهوم الذي يقترحه أركون يتعلق بمستوى أعمق من إطار الخصائص اللاهوتية التي يقوم عليها اعتقاد المؤمنين لأي دين توحيدي لأنه مفهوم يتأسس ضمن الإطار التاريخي السوسيولوجي الثقافي كنظام معرفي لإنتاج القيم والمجتمعات يمكن رصده كجبر تاريخي اجتماعي وكنظام لإنتاج طابع معين مشترك الملامح من العقائد والأفكار.

كان أركون قد توقف عند معاناة أو اكتشاف هذا النظام في سياق تحليله لمفهوم السيادة والسلطة في الإسلام، وتحديدًا في لحظة الشاطبي مع فكرة مقاصد الشريعة⁽²⁾ التي كانت تعني بالنسبة إلى أركون إعادة لفت الانتباه بالنسبة إلى المصلحة العامة، إذ أراد الشاطبي «في الواقع أن يصلح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة التي هي ذروة السيادة تتجاوز حق الإمام والخليفة.. كان وراء تلك الانتفاضة الظرفية للوعي الإيماني الذي لا يعطي ثقته إلا للسيادة الإلهية نظام جبار لإنتاج المجتمعات ولضبط التاريخية. هذا النظام الجبار هو الذي ينبغي أن يكتشف طريقة اشتغاله الآن، وهو ما سوف أدعوه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب»⁽³⁾. إن الوعي الإسلامي قد اجتهد عبر مساره الطويل في إعلاء مكانة السيادة العليا المرتبطة بالقرآن وتجربة محمد ﷺ في مواجهة اعتبارية السلطات السيادية للأسر المتوالية على حكم المسلمين، تلك التي كانت دومًا منغمسة برغم ادعاءاتها تمثيل الإسلام في لعبة العصبية والتضامات القبلية والمصالح السلطوية⁽⁴⁾.

ماذا يعني نظام مجتمعات الكتاب؟ إنه نظام مشترك في إطار العرض وبنية المعنى والمجازات وتاريخ النجاة وهو يمتلك بعد ذلك منهجية تأويلية مشتركة،

(1) نفسه.

(2) الشاطبي: الموافقات، ط 1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، السعودية، 1997.

(3) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 170.

(4) نفسه، ص: 168-169.

تلك هي المفردات الأساسية لنظام مجتمعات الكتاب، ولكن هذه المفردات لا يمكن أن تُفهم كنظام لإنتاج المجتمعات إلا في إطار تحليل سوسيولوجي - تاريخي من وجهة نظر الباحث⁽¹⁾ الذي يكرس هنا ذلك التداخل بين مناهج متعددة إنه يأخذ منهجياً مفهوم الإبستمي⁽²⁾ من أجل ضبط ظاهرة التوحيد والاشتراك في شروط وطريقة بناء القيم والمعنى والتأويل باعتبارها نظاماً، ثم يحيل بحث ذلك النظام إلى إطاره التاريخي السوسيولوجي. من أجل تحليل مفهوم مجتمعات الكتاب ينبغي رصد عناصر التشكل التالية: مفهوم الكتاب ذاته، المحاور أو العناصر المشتركة للنظام أو بنية المعنى، تاريخ النجاة، وأخيراً الإطار التاريخي السوسيولوجي الذي احتضن ذلك المفهوم.

بالنسبة إلى مصطلح الكتاب ذاته يتجاوز أركان الاعتراض المسيحي على المفهوم لاعتبار أن المقصود من الكتاب ليس هو فقط الكتاب المنزل الذي يجسد التعاليم الدينية، إذ وقف أركون على هذا الالتباس ليفسر «إننا نهدف أولاً إلى تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب بمعنى الكتابات المقدسة لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي الأنثربولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة، نقصد ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد وتداوله بين أيدينا للمطالعة، ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة المتمثلة إما بنظام الدولة وإما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها»⁽³⁾.

ليس الكتاب إذاً هو فقط الكتاب المنزل السماوي كما يتبادر إلى الذهن وكما يمليه المصطلح القرآني ذاته بأهل الكتاب أي الأقوام الذين نزلت فيهم كتب سماوية، وإنما المقصود ذلك التوسع السوسيولوجي والثقافي والسياسي الذي يتحقق للكتاب المقدس بواسطة ظاهرة الكتابة ذاتها، فمجتمعات الكتاب هي إذاً

(1) نفسه، ص: 170.

(2) Foucault, Les mots et les choses, p:45.

(3) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 57-

تاريخيًا وثقافيًا المجتمعات التي عرفت بفضل اقتران الكتاب المقدس وظاهرة الكتابة ذلك المسار التاريخي السياسي الثقافي حيث ثنائية الكتابي / الشفاهي وثنائية اجتماعية خاصة / عامة.

في هذا المسار التاريخي كانت الكتابة عامل تفوق صارمًا في تثبيت الكتاب المقدس وإدخال المجتمع في عملية تاريخية هي التي منحت الطابع العام لمجتمعات الكتاب وصاغت الأطر والحوافز لظهور فروع العلم والمعرفة كما حدث مثلاً مع الإسلام، حيث أصبح القرآن الكريم حافظًا بعد جمعه وكتابته لتأسيس البحث في النحو والبلاغة والفقه والأصول والكلام وغيرها، بل إن الإشكالية الفكرية في التراث إنما أخذت طبيعتها ووجودها من ذلك الاقتران. وفيما يخص المسيحية يبرز أركون مثلاً بالغ الدلالة، حيث «إن كتبة الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغة كتابة بدلاً من الآرامية، على الرغم من أن هذه الآرامية هي لغة المسيح فلماذا؟.. يا له من انتقام هائل للكتاب بالمعنى العادي للكلمة من الكتاب بالمعنى المقدس، ولكن العجب يزول أو يخف إذا علمنا أن هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين كانوا بشرًا أولاً وقبل كل شيء وكانوا يهدفون إلى تحقيق أكبر قدر من التعالي في نشر الرسالة المسيحية فوجدوا أن الإغريقية أكثر ملاءمة لغرضهم فكتبوها»⁽¹⁾.

في هذا المثال تبرز واضحة طبيعة التماثل الوظيفي بين الكتابين، فالكتاب العادي للغة الإغريقية تشكّل وظيفيًا من عملية التوسع الديني والثقافي والاجتماعي للكتاب المقدس الذي يأخذ تاريخيًا وبكل جدارة دور الحافظ لإنجاز عملية التوسع من جهة والأساس التاريخي لانطلاق وتحقيق مشروع عملية التوسع؛ ذلك أن عملية الكتاب العادي لم تكن بذاتها لتصنع ذلك النظام الخاص لإنتاج القيم في مجتمعات الكتاب، فالكتابة كظاهرة برزت كمرحلة تاريخية في مجتمعات أخرى دون أن يؤدي ذلك، بحسب أركون، إلى اندراجها تحت عنوان

(1) السابق، ص: 58.

مجتمعات الكتاب المقدس. هل يعني ذلك أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينطبق أو تنطبق بعض عناصره على مجتمعات أخرى مثل الصينيين والهنود⁽¹⁾ والفرس واليونان القدامى أو في مصر القديمة مما يمكن اتخاذه وسطاً أو عالم أديان؟ هل تختص عناصر هذا النظام أو المفهوم بالمجال التاريخي - الاجتماعي للكتب السماوية؟ وبهذا المعنى فإن هذا المصطلح في ذاته يمكن أن يكون منبعثاً - وفقاً لاحترازاات أركون ذاتها - من موقف تبجيلي لجهة الكتب السماوية.

ليس الغرض طبعاً إثارة الريب حول هذا المفهوم، وإنما الغرض هو اختبار حدود العقل الاستطلاعي المنبثق في تعدديته وتحرره من أي مرتكزات دوغمائية، إذ لا شك في أن أركون يعالج إشكالية الوحي المرتبطة أساساً بالكتب السماوية أساساً وبتاريخ النبوة في الأديان التوحيدية، وهذه الإشكالية تمثل مجمل السياق الاجتماعي والثقافي التاريخي الذي ينتمي إليه أركون، إنه محور الوسط المسيحي الإسلامي. ومرة أخرى يمكن أن نقف عند الشرط التاريخي كعامل تضامن حقيقي في أي مشروع كتابي، فمهما كان الادعاء بالأساس الأنثربولوجي لدراسة الظاهرة الدينية أو الوحي كقاعدة تناول للوضع البشري فإن الانتماء التاريخي للباحث هو ما يؤثر إشكالية وحدود ممارسته وإنتاج مفاهيمه.

وبالمعنى نفسه فإن فرز مفهوم مجتمعات الكتاب يمنح أركون ممارسة حماسه البالغ لبحث الآثار المختلفة لظاهرة العقل الشفهي⁽²⁾ تلك التي حكمت وأطرت ثقافات الفئات الاجتماعية المهمشة والمنقطعة عن المراكز الحضرية والتي شكلت سوسيولوجياً ودينياً وثقافياً محوراً مستبعداً لم ينظر إليه مطلقاً في إطار تمثيل القيم الدينية لمجتمعات الكتاب، خاصة المجتمعات الإسلامية. لقد بين أركون أنه إنما أراد بهذا المفهوم «موضعة الأمور ضمن المنظور الأنثربولوجي للصراع بين العقل

(1) Weber (Max), Essays in Sociology, tr:H, Gerth and Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1946, p: 267

(2) والتر أونغ: الشفاهية والكتابية ترجمة: حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، ع 184، فبراير، الكويت، 1994، ص: 45.

الشفهي المعتمد على الثقافات غير المكتوبة أي ثقافات الفئات الاجتماعية المتمثلة بسكان الأرياف والجبال والرعاة المتبعثرين سياسياً وبين العقل الكتابي الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيمااته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظيفي الشغال بين أربع قوى.. وهذه القوى هي: الدولة، الكتابة، الثقافة العالمية (أي الثقافة الفصحى لمن يعرفون الكتابة) والأرثوذكسية الدينية⁽¹⁾.

إن العوامل المتضافرة الأربعة، الدولة، الكتابة، الثقافة العالمية، الأرثوذكسية؛ هي التي تؤدي إلى انتقال الكتاب الوحي (الحدث الأسطوري) إلى مدونة نصية (وجود كتاب واقعي). وهذا التحول يحقق هيمنة الكتاب المقدس على الحياة الاجتماعية، لكنه ومن منظور أركون، ينتهي إلى تشكل محور اجتماعي ثقافي مواز أو مقابل تمثله عناصر أربعة هي: الفئات الشعبية، الثقافة العامة الشفاهية، الدين الشعبي الأسطوري، وهذا الطرف من الثنائية التاريخية يخرق الحياة الثقافية والاجتماعية في الوسط الإسلامي خاصة.

يمكن إذاً بحث هذه العناصر المتضافرة والمهمشة باعتبارها أيضاً أحد إفرازات مجتمع الكتاب، حيث تؤدي عملية تحول الكتاب المقدس عند اقترانه بالكتابة والسلطة إلى فرز واقع سوسيولوجي ثقافي مقابل، ولكن أركون يضيف إلى محدودية مفهوم مجتمعات الكتاب عنصرين بارزين، الأول هو طبيعة الكتاب المقدس بوصفه حدثاً أسطورياً مما يسمح بفهم التداخل الوظيفي بين عناصر الإطار المفهومي لإعادة قراءة ظاهرة الوحي / الكتاب المقدس، ذلك أن الأسطورة التي عرفها أركون سابقاً كحكاية تدشينية تأخذ مكانها الآن كأصل انبثاق أو هوية للكتاب المقدس وهنا يظهر الباحث ملتزماً حدود المدخل الأنثربولوجي بالنسبة إلى توظيف ظاهرة الوحي، أما العنصر الثاني فيتعلق بالمجال التاريخي الجغرافي لمجتمع الكتاب، إنه الشرق الأوسط القديم،

(1) أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي، ص: 58-59.

فمجتمعات الكتاب لا تجسد فقط فضاءً دينياً سوسيوولوجياً عقلياً ولكنها تقع ضمن فضاء تاريخي جغرافي، حيث ينتمي القرآن «إلى البنى الأنثربولوجية للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهو المخيال الاجتماعي الديني المشترك في كل مجتمعات الكتاب المقدس الذي كان قد تلقى ونشر وعمم ظواهر كلام الله الموحى والنبوة والرؤية الأخروية والبعث والمعراج، إنه يخترق الحدود القاسية التي تفصل بين الأديان التوحيدية الثلاثة»⁽¹⁾.

على أن أركون الذي ينظر إلى مجتمعات الكتاب ضمن فضاء تاريخي واحد، الشرق الأوسط القديم، يقدم في الواقع رؤية جديدة تحاول تجاوز التراكبات التاريخية للصراع المسيحي الإسلامي وبناء فضاء للبحث والعمل يفكك العقدة التي تشكلت في ضوء ثنائية الشرق/ الغرب. لا شك أن هذا المنحى يركز على أسس تاريخية فعلية لجهة انبثاق الأديان الثلاثة في مجال تاريخي واحد تعاقبي، ولكن التحولات التاريخية على مدار قرون من التصادم والتعارضات العقائدية شكلت ذاكرة جماعية لا يمكن الاستهانة بها أو تبسيط فاعليتها، رغم أن هذه الرؤية ذاتها تحقق نظرياً وعملياً اتجاهين إيجابيين بالنسبة إلى إشكالية المجتمع والدين في الوسط الإسلامي - المسيحي. إنها تنسجم مع المقصد الأسنى لأركون وهو إرساء نزعة أنسنة واسعة أو شاملة يتم فيها النظر إلى المشترك الديني الموحد الذي تراجع مع اعتباره التعارضات الظرفية أو المحلية ذات الطابع الاجتماعي أو التاريخي وتقدم عملياً أطروحة ملائمة لإسناد واقع العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين واليهود في المواقع الكبرى من الشرق الأوسط القديم.

لكن هذه النتائج المحتملة كأبعاد لمفهوم مجتمعات الكتاب بإطاره التاريخي ومضامينه الفكرية ترتبط أيضاً بالمنحى النقدي لذات المفهوم، ذلك أن «تحول الكتاب المقدس المرتبط بالحساسية الأسطورية ومقولة الساحر العجائبي إلى مدونة نصية أفرز من وجهة نظر أركون عمليات متواصلة من طرف الأرثوذكسية

(1) وجيه قانصو: محمد أركون المفكر الباحث والإنسان، ص: 84.

الدينية استهدفت على الدوام رفع المدونة النصية إلى رتبة الكتاب الموحى المقدس، إلى مرحلة الكتاب الذي يمثل الأثر الذي لا يعوض والمرجعية الإيجابية لكل خطاب حريص على الانغراس والتجذر في كلام الله.. إننا نهدف إلى إسباغ الطابع التاريخي على ما ترغب عنه كل صيغة تاريخية حتى القرن التاسع عشر على الرغم من كل أعمال النقد التاريخي»⁽¹⁾.

إن تحول الكتاب المقدس من حالة خطاب شفهي إلى حالة الكتاب العادي، أي إلى مدونة نصية متداولة، لا يحرر الكتاب المقدس / الخطاب الموحى من وضع التقديس أو الأسطورة التي تبقى دائماً ممارسة فاعلة للتكرار والتمويه على الطابع التاريخي للكتاب تقودها الأرثوذكسية الدينية، فالكتابة هي الأداة التي تسمح أخيراً بتأبيد أو بترسيم وتعميم الأسطورة أو بتحويل الوحي إلى سلطة نصية لا تشكل مركزاً مادياً واقعياً للاحتفاظ وتثبيت الوعي الأسطوري فحسب، ولكن كتوليد لنصوص / كتب أخرى كقراءات / تأويلات للنص الأول، حيث لا يمكن الفكاك من التوسعات النصية للكتاب المقدس / العادي المتفاعلة باستمرار كنظام التوليد، الثقافة، والمجتمع. إنها فيما يبدو ليست عملية تمويه محدودة أو عرضية، ولكنها عملية تاريخية ضخمة ومعقدة وتراكمية أداتها الكتابة كفعل سوسيولوجي ثقافي وحافزها ومبدأها التدشيني ومصدر مشروعيتها المتجدد باستمرار هو حدث الوحي.

حين نستحضر هذه الأبعاد المعقدة يمكن أن نستوعب جدية المفهوم الذي قدمه أركون، فمفهوم مجتمعات الكتاب لا يتجه فيما يبدو إلى المساس بالمسلمات العقائدية لأديان التوحيد كما يقدمها الخطاب الديني أو علوم الدين ولكنه ينجز إطاراً مفهوماً مختلفاً يعري عمليات سوسيولوجية ثقافية تحققت بأدوات تاريخية (الكتابة، السلطة، الثقافة، المجتمع). ومن ثم فإنه يحدد هدفه في إسباغ الطابع التاريخي على ذلك الأصل وتلك العمليات التي أسبغت عليها عمليات الأسطورة

(1) أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 60.

والتقديس. إن مفهوم مجتمعات الكتاب يعضد ويتمم وينفذ إحدى مهمات التاريخية؛ الإطار الأملع النقدي لاستعادة الكتب المقدسة.

لا يعلن أركون هدفه النقدي أرخنة الخطابات الدينية المتنكرة بعمليات التقديس والأسطرة كمقصد خاص بالقرآن، وإنما يتوجه به أيضًا إلى خطابات الحداثة الحالية⁽¹⁾ لأنها تمارس ذات التمويه على تاريخيتها وتحاول إرساء نماذج عليا دائمة. وبلا شك فإن هذا المنحى النقدي المضاعف / المتعدد الاتجاهات يحقق قدرًا من الحذر والاستطلاع المستمر الذي يدعيه الباحث لرؤيته النقدية، ولكن من الممكن التساؤل الملح إذا كان في الوسع المطابقة وظيفيًا أو حتى إبستمائيًا وثقافيًا بين خطاب الوحي وخطاب الحداثة؟

من الواضح أن خطاب الحداثة يتعرض لمراجعات حادة وتجاوز فعلي في إطار الثقافة الغربية المعاصرة⁽²⁾ كما لدى الباحثين العرب⁽³⁾ ولكن تفكيكه أو تعرية تنكره، خاصة في المجال السياسي لحقوق الإنسان، لا يمس إلا مشروعية عقلية معترف مسبقًا بهويتها البشرية، فلا تظهر تلك التعرية التي مارسها باحثون غربيون كما يمارسها أركون إلا في حدود الوظيفة التطورية النقدية لمنجزات العقل البشري. أما خطاب الوحي فإن الإيمان بمشروعيته العليا المفارقة التي صنعت نظامًا للعمل التاريخي يجعل من إخضاعه لهدف الأرخنة مساسًا مباشرًا بأساس وجوده ووظيفته وهويته كخطاب-وحي، تلك الهوية التي سمحت بكل عمليات التوسع الثقافي والاجتماعي والسياسي لمجتمع الكتاب، فمن غير السهل إغفال هذا الفرق الإبستمائي وتلك الأبعاد النفسية الاجتماعية المتولدة عنه عند مقارنة خطاب الوحي بخطاب الحداثة أو أي خطاب آخر بالنسبة إلى مهمة التعرية التاريخية.

(1) نفسه، ص: 60.

(2) الان تورين: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص: 129.

(3) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، ط 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص: 10-

إن خطاب الوحي يتحدد داخل مجتمعات الكتاب كخطاب هوية فردية وجماعية من الممكن تقليص أجزاء كبيرة من المساحات التي يهيمن عليها بعامل إعادة التأهيل السياسي كما حدث في ضوء الإجراءات العلمانية، ولكن من غير السهل مطلقاً ممارسة أو إنجاز أي تعرية أو تصفية تاريخية في أصل وجوده كخطاب وحي أي كخطاب اعتقاد لا كخطاب معرفة. ومهما كانت عناصر التاريخية ماثلة في ذلك الخطاب ومهما تمكنا من تفكيك عمليات الأسطرة على المستوى الاجتماعي والسياسي فإنه من الضروري تشخيص أن الوحي أو الاعتقاد بالوحي تحول إلى عنصر جوهري في وعي مجتمعات الكتاب، وهذه الحقيقة تسمح أيضاً عند التسليم بها ليس فقط بفهم أوضاع التنافس والصراع الحالية، ولكن أيضاً باقتراح الحلول والأطر ذات المعقولية أو بالأحرى ذات القابلية التاريخية للممارسة والتنفيذ. إن هذه الملاحظة تضع دون شك حدّاً في وجه الطموح النقدي للباحث، ولكنها تنسجم في العمق مع كثير من التحفظات التي أرسلها هو نفسه في ثنايا تحليله لمجتمع الكتاب، فمن وجهة نظره «ينبغي أن نوضح أن ظاهرة القطع مع الكتاب الموحى لم تبلغ نهايتها بشكل كامل في أي مجتمع من المجتمعات، بل إننا نشهد الآن في كل مكان ظهور الانتفاضات المستوحاة من هذا النظام»⁽¹⁾.

شكّل هذا النظام الذي يمثله خطاب الوحي عملية تاريخية متكاملة ومنتظمة المراحل تعاقب ظهورها في الإطار التاريخي السوسيولوجي لمجتمعات الكتاب اليهودية المسيحية الإسلام، وذلك التعاقب المتكرر هو الذي سمح الآن بفرز عناصره المشكلة التي تسمح بالتعرف عليها كنظام لإنتاج المجتمع وإطار الإدراك والوعي وإنتاج المعنى، فإطار التمثيل أو الإدراك المشترك للأشياء لدى جميع الديانات التوحيدية هو مؤلف من المحاور الأربعة الاجتماعية الثقافية التالية: «الحدث التأسيسي، الشهادة التأويلية، الكتابات، القراءات»⁽²⁾.

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 171.

(2) نفسه، ص: 171.

تبرز دراسة هذه المراحل المشكلة لنظام مجتمعات الكتاب كتحليل تاريخي سوسيولوجي لا يتوقف عند التفاصيل الموهمة بالاختلاف بين الأديان على مستوى الاعتقاد والشرائع أو المشروع الدينية، ولكنه ينجز حفراً استكشافياً للبنية العامة المشتركة وراء تلك التفاصيل في الوقائع أو الأسماء أو العوامل العرضية، فمجتمع الكتاب المترامي تاريخياً وجغرافياً، هذا العالم الواسع المحتدم بالصراع سياسياً وعسكرياً وثقافياً والمتولد عبر عملية تزاخم بين تجلياته الثلاثة (الإسلام. المسيحية. اليهودية) والتي تتشكل الآن كعناصر استقطاب طائفي ومذهبي ساخنة، هذا المجتمع تعاد قراءته في بنية تشكله العميقة كنظام واحد يقوم بحصول الحدث التدشيني من تورا أو إنجيل أو قرآن ثم يوجد حواريون يشهدون النقل الصحيح الحي ثم حصول مدونات مكتوبة ونقل شفهي للتراث التأسيسي ثم يليه قراءات مفسرة وصراع التفاسير فيما بينها»⁽¹⁾.

يكشف هذا المسار المشكل لمجتمعات الكتاب البنية المتكررة لتحقيق الأديان الثلاثة، وهي بنية واضحة المعالم لا غبار على وجودها أو وظيفتها التاريخية، ولكن تحديداتها على نحو تزامني يغفل فاعلية مسارها التطوري، لأن هذه الأديان - كتجارب تاريخية أو كأحداث - تكررت على نحو تعاقبي، وهذا التعاقب حدث في منطقة تاريخية وتفاعل تاريخياً بكل العوامل السوسيولوجية التاريخية للشرق الأوسط القديم، فكان ذلك الصراع الاجتماعي السياسي المصاحب لعمليات التعاقب تلك، والذي كان يحدث بصورة طبيعية لأن انبثاق الحدث التدشيني الجديد يتم في مواجهة الوضع المهيمن للدين القائم سواء داخل المجتمع الواحد أم في العلاقة مع مجتمعات خارجية تشكل محيطاً تاريخياً متفاعلاً (المسيحية في مواجهة اليهودية)، (الإسلام في مواجهة اليهودية والمسيحية). ضمن وجهة نظر تاريخية يفترض أن تعاقب الأحداث التدشينية يهودية، مسيحية، إسلام ليس انبثاقاً اعتباطياً وإنما يحمل بعداً تطورياً في مستوى طبيعة الحدث التدشيني ذاته كمشروع للعمل التاريخي. لا شك أن انبثاق نظام مجتمع الكتاب كان يتم في الشكل بعناصر

(1) وجيه قانصو: محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان، ص: 84.

واحدة متشابهة، ولكن دلالة الحدث التدشيني بذاته لا يمكن أن تكون مجرد حدث تكراري وإلا فقد مضمونه التدشيني. يمكن أن نبتعث سؤالاً عن إمكانية دراسة هذا البعد التطوري في مجتمعات الكتاب وما هي الوظائف التي يؤديها على مستوى فهم ظاهرة الوحي ووظائفها التاريخية أو تحولات خطابها ذاته؟

ليس الغرض هنا التماس فرضية تبجيلية، ولكن الغرض هو فيما إذا كان في الوسع حين نتموضع داخل التاريخية كأفق معرفي نقدي أن نمنح الظواهر المدروسة فرصة الاستفادة من الإمكانيات المنهجية التي تتيحها بما في ذلك الظاهرة الدينية كحدث تاريخي. إن الوقوف على بنية المجتمعات الكتابية وإهمال البعد التطوري باعتباره مراحل تاريخية فعلية تعاقبت على إطار تاريخي واحد أو متقارب يضع هذه الفرصة ويجرم فعلاً من استكشاف كل الحقائق المتصلة بها.

ربما كان أركون وهو يقارب مجتمعات الكتاب من منظور أنثربولوجي مقارن حذرًا أو متوجسًا من أن يقع ضحية سوء فهم الوسط الديني الغربي إذا التمس البعد التطوري في الخطاب النبوي باعتبار أن الإسلام ظهر متأخرًا وشكل قراءة للخطابين اليهودي والمسيحي ودخل معهما في منازلة تاريخية. لطالما اشتكى أركون من حصول هذا الموقف تلقائيًا عند تشخيصه لأي فارق موضوعي على المستوى الاصطلاحي أو اللساني أو الفكري بين الخطاب القرآني وخطاب الكتاب المقدس، فحينما ذكر تاريخية الفرق المتعلق باستعمال اللاهوتيين المسيحيين للغة الإغريقية بدلاً من اللهجة الآرامية التي تكلم بها المسيح ونزل بها الكتاب المقدس تحقيقًا لفاعلية أكبر في نشر الرسالة، اضطر إلى أن يغضب بهذا الاحتراز الذي يتضمن أيضًا وجهًا جديدًا للمقارنة بين الخطابين على المستوى التاريخي واللساني والسميائي: «أرجو ألا يفهم أحد من تحليلي هذا أنني أريد أن أسرب بشكل سري محاجة تبجيلية لصالح الإسلام ضد المسيحية»⁽¹⁾.

شكلت أوضاع التلقي التي جرى فيها خطاب الباحث ضمن مشروطيتها

(1) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 58.

التواصلية⁽¹⁾ عامل ضغط حقيقي ومستمر على كثير من تفاصيل ذلك الخطاب أسهم في بروز تلك التعرجات أو الانحناءات أو الاحترازات المتكررة، إذ كان أركون يكتب ويحاضر للجماعة مفسرة⁽²⁾ من المثقفين أو المتخصصين الباحثين ذوي الانتماء المسيحي على تفاوت فيما بينهم بالنسبة إلى احترام قضية الاعتقاد، ولكن مركزية العقيدة المسيحية كانت تحكمهم جميعاً كمنطلق جوهراني، وكان أركون مختلفاً عن هؤلاء بحكم عقيدته كمسلم وفي الجانب الآخر كان يشترك مع كثير منهم في الإطار المنهجي والمعرفي الذي يحكم عمله كباحث، وكان هذا التعارض أساسياً كأحد العوامل القبلية الموضوعية لتشكيل الخطاب⁽³⁾.

إن هذا التعارض في وضعية تشكّل واستقبال الخطاب النقدي لأركون هو ما انعكس موضوعياً كترضيات أو كترددات تحكم نهايات وتمفصلات ذلك الخطاب وتوقع كثير من صيغه وخواتمه، ومن هذه الوجهة تحديداً يمكن أن نفهم بإشفاق كيف يحترز أركون على نفسه - ضمن ما يدعى في النظرية التواصلية بالاتصال المشوه⁽⁴⁾ - بعبارة الرجاء وهو يتوجه إلى ذلك الجمهور الذي تحكمه به علاقة متناقضة «أرجو ألا يفهم أحد... فما إلى ذلك قصدت» لا بد أن نلتفت إلى أن جنس المحاضرة ذاته يشكل شرطاً خطابياً يتموضع من خلاله الموقف النقدي

(1) حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص: 142-143.

(2) فيش (ستانلي): هل يوجد نص في هذا الفصل.. سلطة الجماعة المفسرة، ترجمة: أحمد الشيمي، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2004، ص: 253-255 «إن نظرية عن النصوص الأدبية لا تبدو قابلة للوجود بدون القارئ هذا الذي يظهر كنظام مرجعي للنص يرجع إليه المعنى الكامل بواسطة عمل الدمج الذي يتطلبه هذا النص.. إن القارئ الضمني لا يمتلك وجوداً فعلياً في الواقع، إنه يدمج مجموع التوجهات الداخلية لنص الخيال من أجل أن يستقبل هذا الأخير بسهولة».

(3) Foucault, L'ordre du Discours, Gallimard, Paris, p: 04.

(4) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.. النظرية النقدية التواصلية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص: 144-145.

ويفرض تلك المراعاة لمقام الجماعة المفسرة حيث يكون حضورها فعليًا. كان أركون حريصًا إذاً ينجز خطابه في أفق شديد التعقيد والتعارض دينيًا ومنهجيًا ولذلك فرض عليه أن يستجيب لذلك الأفق بطريقة متناقضة تختزن غير قليل من عناصر المسكوت عنه.

إن القارئ الضمني⁽¹⁾ الذي يستبطن خطاب أركون هو قارئ متعارض في أصله: مسيحي يحترز إزاء خطاب أركون المسلم ولا يعترض في نفس الوقت على الممارسة النقدية الموجهة إلى الخطاب القرآني، مسلم يعترض مبدئيًا على القراءة النقدية التي يجريها خطاب الباحث على القرآن. يمكن إذاً أن نستخلص وضعًا خاصًا بامتياز في طبيعة القارئ/ الجماعة المفسرة التي ينتمي / أو يمارس فيها خطاب أركون، إنها أولاً جماعة بديلة عن الجماعة الأصلية المعنية بالخطاب (المسلمين) أو ثانوية لأن الخطاب لا يتوجه إليها بحكم طبيعة إشكاليته ومنتجه إلا على نحو ثانوي باعتبارها جماعة حاضرة فعليًا، وهي ثانيًا جماعة متعارضة إزاء التدخل النقدي للباحث حين يتعلق بانتهاه الديني، وبهذا المعنى يمكننا توصيف الجماعة المفسرة لخطاب أركون بأنها «جماعة مفسرة بديلة متعارضة ثانوية» إن أركون يستجيب لتعارض موقف تلك الجماعة المفسرة التي لا ينفك عن جمهورها بحكم حضورها الغالب بإدخال تلك الترضيات والاحتراقات المتكررة في خطابه ولكن اختلافها العقائدي يمنح الخطاب إمكانية التمدد النقدي تجاه مسلمات الجماعة المفسرة الأصلية.

وربما شكلت علاقة أركون باللغة كأداة من جهة وكنظام ثقافي من جهة ثانية محورًا آخر لازدواجية موقفه الفكري والأيديولوجي، فهو إذ يستعمل اللغة الفرنسية يحقق تواصلًا كاملاً مع جمهور جماعته المفسرة الثانوية ويتواصل ثانويًا عبر وسيط الترجمة مع جماعته الرئيسية، حيث تترتب على ذلك مساحات من الاختزال والاتصال المشوه الذي يحجب فاعلية الممارسة النقدية التي يجريها خطابه

(1) Iser Wolfgang, L'acte de lire, théorie de l'effet esthétique, tr: Eveline Sznycer, Editeur: pierre Mardaga, Bruxelles, 1985, p: 69-70.

في مواجهة العقل الديني الذي تشكّل عبر اللغة العربية، حيث اختزنت خلال الاقتران الدائم به الأنساق المضمرة للغة الخطابات الدينية، وهنا لا ينبغي أن نهمل أن إشكالية اللغة في خطاب أركون تمتد إلى إحداث ذلك التشظي الذي تتخذه كتاباته عبر تعدد عناوينها واختلافها بين اللغتين⁽¹⁾ ربما كان أركون يستهدف تلك المخاتلة بأداة اللغة لتجنب المواجهة المباشرة مع العقل الديني.

يلزمنا التوقف ملياً عند الجماعة المفسرة الأصلية التي ترتبط بإشكالية قراءة الخطاب القرآني مباشرة وتشكل جماعة انتفاء الباحث اجتماعياً وثقافياً ودينياً، فلا شك أن فاعلية هذه الجماعة تنعكس في مناح متعددة من الخطاب، ولكن تلك الفاعلية ترتبط بوضع تاريخي يجعل منها جماعة تتردد بين الحضور/ الغياب. إن الملاحظات النقدية بشأن إغفال الباحث للبعد التطوري في دراسة المراحل التي تشكّل وفقها نظام مجتمعات الكتاب لا يقلل من الأهمية العلمية المتحققة من دراسة التزامنية، حيث نتمكن من اكتشاف مسار التشكل المتشابه، ذلك الذي أولاه أركون عناية خاصة على مستوى التحليل، فكيف تجلت مراحل ذلك المسار في الأديان الثلاثة؟

إن الحدث التدشيني «يمثل تدخل الإله الحي في العالم والتاريخ، إن موسى وعيسى الناصري ومحمد هم الممثلون الأساسيون الذين اختارهم الله - نفس الله - من أجل أن يقدموا في كل مرة لتاريخ النجاة- وإذن- لتاريخ البشر على الأرض انطلاقة جديدة مولدة للوحي الإلهي نلاحظ في كل حالة من الحالات الثلاث أن الله يتكلم ويكشف حقيقة الكائن والأشياء (الخلق)»⁽²⁾.

(1) Arkoun, Humanisme et Islam , p:02 ، تتقابل عناوين الباحث بين العربية والفرنسية:

(1) القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني 2- تاريخية الفكر العربي

الإسلامي، 3- الهوامل والشوامل حول الاسلام المعاصر / 1- 2- Lectures du coran.

Pour une critique de la raison islamique 3- ABC de L'islam: pour sortir des

clotures dogmatiques (...).

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص: 172.

_____ الفصل الثاني: المنهجية التعددية.. الإطار المعرفي لهوية الخطاب القرآني _____

يتمظهر هذا التوصيف للحدث التدشيني - الذي يمثل أحد المفاهيم التي استلهمها الباحث من أعمال ريكور دون أن يشير إلى ذلك⁽¹⁾ - كخطاب علمي حيادي يستجمع العناصر المشكّلة لحدث الوحي الذي هو حدث تدشيني أي حدث يفتح مرحلة تاريخية، وها هنا مستوى يمكن مراقبته تاريخيًا ذلك المتعلق بوجود الأنبياء الثلاثة موسى، عيسى، محمد، وحقيقة الدور الذي قاموا به في سياقهم الاجتماعي التاريخي. ومن حقنا كباحثين أن نتساءل عن الشروط التي منحتهم تلك الأهلية الأنثربولوجية كأنبيا؟ هل المسألة متعلقة فقط بظهورهم كأشخاص تاريخيين - في سياقات سوسيولوجية - ثقافية خاضعة بصورة حتمية لنظام الوعي الأسطوري؟ إننا إذا بحاجة إلى إعادة تعريف النبي ضمن المقاربة التاريخية التي يتبناها الباحث، فتشكّل هذه الوظيفة التاريخية الاجتماعية الثقافية وحيازتها لعنوان خاص هو النبي - النبوة⁽²⁾ يقتضي فعلاً بحث نظام الوعي الذي أنتجها، وهنا نلتقي بالمستوى الثاني: تدخل الإله الحي في التاريخ؟

إن هذا التدخل هو العنصر الأبرز المحوري في بنية نظام مجتمعات الكتاب، ذلك أن خاصية النبي كمرتبة أنتولوجية أو كدور سوسيولوجي تعليمي مسلّم به لدى المؤمنين متأسس فعلاً على الإيمان بحقيقة هذا التدخل. كيف انبثقت فكرة أو إمكانية وجود هذا التدخل؟ لا بد أن مسألة الوعي الأسطوري تبدأ من هنا، أي أن المخيال البشري على مدى المراحل التاريخية التي هيمن فيها كمصدر لتشكّل الوعي البشري هو ما منح على نحو حتمي فكرة التدخل الإلهي في تاريخ البشر

(1) ريكور: الزمن والسرد.. الزمن المروي، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، دار الكتب الجديدة، بيروت، 2006، ص: 157.

(2) السجستاني (أبو يعقوب): إثبات النبوات، ترجمة: عارف تامر، ط 2، دار المشرق، بيروت، 1986، فسر السجستاني وجود الرسل والأنبياء بواقع حقيقتين وجوديتين: حقيقة التفاوت التي تحكم مختلف الموجودات في الجهاد والنبات والحيوان، حقيقة التسخير الذي يكون إما طبعياً كتسخير نوع لنوع الحيوان للنبات، أو إرادياً كتسخير فرد جميع أفراد النوع ومنه (تسخير الرسول عددًا من أفراد النوع لوجود المقدس فيه) ص: 15 و 38.

وهذا الوعي الخيالي بمفهوم التدخل الإلهي هو ذاته الأسطورة التي تحولت إلى حكاية تأسيسية تكاملت عناصرها على أرض الواقع.

لا شك أن مناقشة هذه المسألة تلتفت إلى الجانب الفلسفي الوجودي ذاته في فكرة الحدث التدشيني لأن حجم التحولات التاريخية والتوسعات الثقافية الشاملة التي صاغت تاريخ البشر انطلاقاً من ذلك الحدث التأسيسي تنبئ بالأهمية الفلسفية الوجودية التي ينبغي أن يحظى بها. تلك الأهمية التي حاول الفلاسفة المسلمون التوقف عندها محتفظين ومطورين للجهاز المفهومي الأرسطي برغم أخذهم بنظرية الخيال النبوي في تفسير عملية انبثاق الخطاب النبوي. وحين نتجاوز هذا المستوى الفلسفي الميتافيزيقي لقضية الحدث التدشيني فإن بحث المراحل الأخرى من نظام التصور والإدراك لمجتمعات الكتاب ينغلق فعلاً بالحدث التاريخي أو بالتاريخ الأرضي الذي يمكن تفهّم وتحليل مساراته ومناقشة معطياته.

إن الحدث التدشيني ينتهي كخطاب رسالة لدى أمة مفسرة فاعلة في تاريخ الأرض بواسطة شهادة المؤولة على الحدث التدشيني التي تمنح أصحابها أو جيلها الأول زمن النبوة في الأقل فضل التقديس: «إنهم حواريون متنورون بنور الله ربما وقد لمسهم الفضل التقديسي الذي هو أشد ما يكون عليه قوة إنارة في زمن النبوة، ربما كان الإسلام يولي أهمية الشهادة أنتولوجية أكثر وضوحاً من الترائين الموحدنين الآخرين»⁽¹⁾.

إن هذا النمط من التشكل الاجتماعي السياسي لا يخص ظهور الديانات فحسب، ولكنه ينبثق دائماً ويلتزم كل المراحل التاريخية الواسعة أو المحدودة التي تنهض لتحريك مشروع عمل تاريخي فيما يخص الأديان، فإن الجماعة المفسرة تكسب في النظر الديني صفة القداسة أو التبجيل باعتبارها حاملة للرسالة ومصدر فهمها فهماً صحيحاً، وفي هذه المرحلة تتعطل بحكم ذلك التقديس أية

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 172.

محاولة نقدية يمكنها أن تتناول عمل أو اعتقاد تلك الجماعة «إن الجماعة المفسرة تحولت أو رُفعت بالنسبة إلى الفقهاء المسلمين إلى مرتبة العصمة في سلطة الفهم والعمل الديني، ولذلك فسوف يكون مفيداً أن نؤكد مرة أخرى على سذاجة الفقهاء الذين قد ربطوا السيادة الدينية بصفة المعصومية الخاصة بالصحابة – الحواريين»⁽¹⁾. وذات الموقف يلتمسه أركون في منظور التيولوجيا المسيحية، حيث تُعرّف الأستاذية العقائدية بأنها «سلطة التعليم الملازمة بالضرورة للكنيسة أي المقدرة النشطة.. التي تتطلب الطاعة التي تؤهل الكنيسة لتخليد شهادة الوحي الذي عن طريقه يتواصل الله بذاته من خلال المسيح لأنها أي الكنيسة التعبير المرئي لوحي الله الذي هو نهائي»⁽²⁾.

إن شهادة الأمة المفسرة هي بهذا المعنى الذي لا يختلف كثيراً بين الإسلام والمسيحية من جهة النظر اللاهوتي تضمن وظيفياً تحقق الوحي سوسولوجياً واستمراريته عبر عملية النقل الشفهي ثم النقل المكتوب، وفي هذه العملية الأخيرة تمت تصفية الأسئلة والصراعات والتناقضات ذات الطابع الأخلاقي التاريخي التي رافقت مرحلة تأسيس الوحي كمشروع تاريخي سياسي⁽³⁾، حيث كانت عملية التصفية تلك موجهة إلى صيانة ما تمت صياغته كحقيقة دينية، ذلك أن الاحتفاظ بتلك التناقضات التاريخية المصاحبة للحدث التاريخي التدشيني من شأنه أن يزرع الشك أو يقوض نقاء وصحة وقداسة تلك الحقيقة المشيدة بواسطة الحقيقة، الشهادة التأويلية الأولى ذات الأساس التقديسي الأسطوري، وذلك هو فعل الأسطورة بمعناه الأعمق الذي تبناه أركون، ولهذا السبب «فإن النقد التاريخي الحديث يثير صراعات كبرى عندما يتعرض لمشاكل صحة النصوص»⁽⁴⁾ أو صحة المواقف التاريخية.

(1) السابق، ص: 172.

(2) نفسه، ص: 173.

(3) نفسه، ص: 174.

(4) نفسه، ص: 174.

إن نقل الوحي من الشفهية إلى مجموعة نصوص مكتوبة يُدخل نظام مجتمعات الكتاب في مرحلة حاسمة أخرى، حيث وبعد بناء إجماع على تلك النصوص من قبل الأمة المفسرة، فإن «هذه النصوص المقدسة ستمارس عملها كأصول تأسيسية لفعالية التصور والتنظيم والحماية والتبرير الخاصة بكل مجتمع»⁽¹⁾، فالأنظمة المعرفية التي ينتجها البشر هي ما يشكل مراحل القراءات المتوالية للحدث التدشيني أو للنصوص المقدسة، ولكن هذه القراءات تقوم نفسها لا كاتجاهات فهم تاريخية وإنما كنماذج للدلالة تنهاى مع الكتابات المقدسة نفسها، إذ تعتقد أنها تجسد المقاصد الإلهية التي جاء الكتاب المقدس لتبليغها حيث «تشعب في اتجاهات مختلفة، وذلك بحسب نوع القراءة المسيطرة من لفظية حرفية أو رمزية أو قواعدية تاريخية أو تيولوجية أو فلسفية أو تصوفية، مع ذلك فإن هذه الكتابات تعتبر جميعاً وكأنها التدوين المخلص والدقيق لكلام الله»⁽²⁾.

ينتهي نظام مجتمعات الكتاب بمراحله الأربع المتعالية على التاريخ الفعلي إلى ترسيخ منظور متعالٍ النتائج للتاريخ البشري نفسه باعتباره تاريخ نجاة في الدار الآخرة وليس تاريخاً للتقدم المادي أو البشري، ومن ثم يبرز كمفهوم ضروري لنظام إنتاج مجتمعات الكتاب، وهو مشتق أيضاً على المستوى الاصطلاحي من التيولوجيا المسيحية والإسلامية مع الفرق الواضح بينهما فيما يتصل بالتصور العقائدي للمفهوم⁽³⁾، فمن جهة المصطلح فإن الكلمة المستعملة في المسيحية هي الخلاص أما في الإسلام فإن الكلمة المقابلة هي النجاة كما تدل عليه الآيات القرآنية العديدة التي استشهد بها الباحث. ويتأكد مفهوم النجاة في القرآن إذاً باعتباره ذلك الجهد البشري المستمر على الأرض بطاعة الله شكراً للنعم من أجل غاية نجاته يوم القيامة وفقاً لميثاق أبدي بين المؤمن/العبد وربّه يدخله المسلم طوعاً بالاعتراف والتصديق ويضعه الله بتحقيق النعم في الدنيا وصولاً إلى النعمة

(1) السابق، ص: 174.

(2) نفسه، ص: 174-175.

(3) أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 82.

الكبرى التي هي النجاة أي الفوز بالجنة الموعودة، وهذا التصور يستبطن ضمناً بالنسبة إلى غير المؤمن الهلاك الذي يشكل أيضاً وبالضرورة مساراً يخرق الميثاق بالتنكر للنعم (الكفر بالتعبير القرآني، الوقوع في الهلاك يوم القيامة)⁽¹⁾.

يبدو تاريخ النجاة مفهوماً مزدوجاً في التصور العقائدي لمجتمعات الكتاب لأنه يتضمن تخطيطاً أو توقع مصيرين لكل البشر: مصير الهلاك عند الكفر بالميثاق ومصير النجاة عند التزام الميثاق مع الله. قبل أن نناقش بنية الميثاق في الأديان الثلاثة لا بد من العودة إلى مفهوم أساسي وقف أركون عنده غير مرة لأنه يشكل في القرآن حقيقة ذلك الميثاق الإيماني بالنسبة إلى المؤمن، إنه مفهوم المسلم فقد اعتبر أركون في اتجاه تأويلي واضح لا أنثربولوجي - تاريخي أن لفظ مسلم، يجسد طبيعة علاقة المؤمن بربه باعتبارها علاقة قبول طوعي وعاشق كما تأمر به إرادة الله، وليس في هذا التأويل أي غرابة، إذ هو يمثل معنى متداولاً في الإطار العقائدي نفسه، خاصة لدى الاتجاهات العرفانية، ولكن معنى الكلمة هنا يفترض أن يتحدد في ضوء السياق النصي للآية⁽²⁾، فهذا السياق بعناصره اللسانية التركيبية يطرح مبدأ الميثاق في الإسلام / القرآن بما هو حالة مختلفة عقائدياً عن الميثاق اليهودي والنصراني. إنه ينفي نفياً قاطعاً ذلك التشابه الذي يمكن استنتاجه من النظر إلى مسألة الميثاق نظرة خارجية كموقف يتشكل في ضوئه تاريخ النجاة بالنسبة إلى الأديان التوحيدية الثلاثة.

إن دراسة مضمون الميثاق العقائدي في تلك الأديان لا يأخذ دلالاته النهائية إلا بالنظر إلى حقيقة عنصر النفي والاختلاف المستأنفة في كل مرة مع كل دين جديد، وذلك النفي ليس موقفاً منعكساً من أثر تشكّل الأرثوذكسية كما سيظهر لاحقاً في أطروحة أركون ولكنه منبثق كعنصر تأسيس في بنية الميثاق الديني، وهذا العنصر الاختلافي هو الذي يحقق وظيفياً إمكانية انبثاق الدين الجديد. إن

(1) نفسه، ص: 83.

(2) سورة آل عمران، الآية 67: ﴿مَا كَانَ إِزْهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَتْ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

الجدل أو علاقة النفي بين الأديان الثلاثة في إطار ميثاق النجاة / تاريخ النجاة ليست متعلقة بالشرط التاريخي الاجتماعي فحسب، ولكنها متجسدة بنيويًا كأساس لتجدد الميثاق المعقود في اليهودية أو المسيحية كتاريخ للنجاة وإلا فقد مبرر وجوده كبنية عقائدية أو كدين جديد. لا بد إذا من مراجعة فلسفية دقيقة من أجل فرز تلك العناصر التي ينبغي الاعتراف بها في مسار تطور الأديان كأنظمة متعاقبة من أجل فرز تلك العناصر الأخرى التي يطرحها تاريخ النجاة تلك المتعاقبة بالحقيقة وظهور التصادم السياسي والعسكري.

الواقع أن الباحث لا يلتفت إلا قليلاً لهذا العنصر الاختلافي في بنية الميثاق الديني الذي يصنع تاريخ النجاة ليس لأنه معني أساساً باكتشاف البنية العامة العقائدية التي تشكل الخطابات الدينية الثلاثة فحسب، ولكن لأنه قد اتخذ كأحد أهدافه النقدية موضوعة القرآن ضمن المنظور المشترك لليهودية والمسيحية. إن الباحث يجتهد في إثبات انتماء القرآن لذات الميثاق الذي يجسده الخطاب الديني للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من أجل أن يؤسس فعلياً أو موضوعياً اعتبارية ذلك الإبعاد الذي تمارسه المسيحية وليهودية على الإسلام، إذ لا تعترف بمكانته العقائدية كدين توحيد سماوي ولا بصاحبه محمد كنبى توحيد مرسل مثل عيسى وموسى. إن أركاناً محكوماً بالاشتراطات التي تفرضها هيمنة الجماعة المفسرة البديلة يعالج مسألة الميثاق هذه من منظور الحد الاستدلالي الأدنى⁽¹⁾ لتحقيق الاعتراف بمشروعية وضع القرآن أو إدراجه ضمن الشروط اللاهوتية المعترف بها للكتاب المقدس. وليس الغرض من هذا التحليل إثبات وجود مقاصد لاهوتية تبجيلية لدى أركان لحساب القرآن، ولكن المسألة من الجانب التحليلي تهدف إلى اكتشاف الدافعية التي يتشكل في ضوئها خطاب الباحث وكيف أهدافه العلمية وبيني استراتيجية النقدية. إنها قضية تتعلق حتماً بالإمكانات المعقدة الذاتية – التواصلية لتشكيل الخطاب⁽²⁾.

(1) يمكن اتخاذ هذا مفهوماً إجرائياً.

(2) حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، ص: 123.

إن الباحث إذ يتجه إلى تثبيت ذلك الهدف «دخول القرآن في الميثاق المشترك اليهودية والمسيحية» يعرض مسألة تاريخ النجاة من زاوية القصص القرآني، إذ أن «القرآن يلخص كل الأحداث مع التركيز بشكل خاص على العلاقات مع بني إسرائيل كما يركز على شخص يسوع ورسالته وعلى الشعوب التي هلكت لأنها عصت وأخيرًا فإنه يرمز على الوجه الذي أنزل على محمد ﷺ خاتم الأنبياء، وفي الحكايات الأسطورية أو القصص كما يقول القرآن تتجسد تلك المنهجية التربوية التي استخدمها الله لكي يصبح حاضرًا في وجود الإنسان وقابلًا لأن يعرف من قبله»⁽¹⁾. إن هذا المسار المشترك لتاريخ النجاة يدخل ضمن ما سماه الباحث سلسلة المبادرات الخاصة بتدخل الله في وجود البشر، أما المبادرة الثانية فتتعلق بأفعال البشر ومدى التزامها أو نقضها للميثاق، حيث إن بنية الميثاق في هذا الجانب «تمارس دورها كبنية لتلقي كل ما ينجزه البشر وتقييمه إما على طريقة، الطاعة وإما على طريق المعصية»⁽²⁾.

إن تاريخ النجاة، هذا المنظور الاستراتيجي لمجتمعات الكتاب، يطرح لجهة المستقبل إشكاليتين أو مشروعين على غاية من الخطورة، الأول هو الجهاد والثاني هو المهدوية التبشيرية. إن المشروع الأول موجه ضد أولئك الذين يعارضون الميثاق أو ينقصونه، سواء في العلاقة مع الآخر أتباع الدين المخالف أو في العلاقة ضمن مجتمع الكتاب الواحد مع أتباع المذهب الآخر، على أن تاريخ النجاة يتحقق أخيرًا كمشروع للعمل / المواجهة التاريخية واذلك يتلخص كإشكالية تاريخية فلسفية كبرى؛ إذ هو يتجذر عقائديًا وسوسيولوجيًا ونفسيًا كقدر تاريخي وبؤرة للمواجهة المتجددة، وربما لهذا السبب فضل أركون الإصرار على وحدة الميثاق بين الأديان الثلاثة، إنه التفاف ضمني على الأبعاد المتضاربة أو التدميرية الممكنة التي يجبل بها ذلك الميثاق التي تتأسس مقاصد الأنسنة لتجاوزها جذريًا بتوجيه ذلك

(1) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 83-

(2) نفسه، ص: 84.

النقد المشترك للخطاب الديني وتفكيك القاعدة المشتركة الأولية للميثاق الديني من أجل بناء المبرر الفلسفي لاستبعاد ونفي تلك الاختلافات والتعارضات التي تؤسس من وجهة نظره المنظور الطائفي لمجتمعات الكتاب. إن أركون لا يخفي تلك الحقيقة، إذ يرى أن «التاريخ المثالي لهذه النجاة، ينطبق على كل البشر بمن فيهم أولئك الذين يرفضونه صراحة، إنه ينطبق على الجميع بشرط أن يكون مبشراً ومقوداً من قبل الله، وهنا بالضبط تنغرس جذور الحرب المقدسة وتخلع عليها مشروعية الجهاد الموجه ضد أولئك الذين يريدون أن يقضوا بواسطة العنف على بنية الميثاق نفسها»⁽¹⁾.

إذا كانت الحرب المقدسة هي أداة الميثاق الديني لمواجهة منكري الميثاق فإن المهدوية التبشيرية هي صيغة استمرار الوظيفة النبوية. إن هذا الأمل الذي تمثله النبوة لا ينتهي بمجرد انقضاء عهدها بل يتجدد باستمرار داخل مجتمعات الكتاب لمواجهة أوضاع الفساد واللاعقل، إنه حالة من الانتظار المستمر لتحقيق الأهداف النهائية للنبوة في بناء مجتمع مثالي تتحقق فيه المساواة والعدل والحق المطلق بإدانة جميع البشر بالميثاق الإلهي⁽²⁾. وهنا نصل إلى نقطة مفصلية بالنسبة إلى مسار التاريخ الأرضي بين المسيحية والإسلام، ذلك أن نظام مجتمع الكتاب قد تعرّض إلى هزة تاريخية تنكرت لرمزانيته منذ عصر التنوير وظهور الحداثة الفكرية السياسية في أوروبا أي منذ القرن الثامن عشر، أما في العالم الإسلامي فإنه ظل شغالاً لم يواجه أي حركة نقدية فعلية ليلتقي بالحياة الغربية عبر الصدام مع الغرب بفعل الحركة الاستعمارية. إن أركون قد انتبه إلى هذا المسار المختلف بتحليل آثار «الضربة التاريخية التي أحدثتها الثورات السياسية في أوروبا، فهي قد أحدثت قطيعة مع بنية الميثاق بشكل عنيف ونهائي.. هل هو نهائي حقاً وغير مرجوع عنه؟ وعن ذلك تولدت الجمهورية العلمانية ودولة القانون الديمقراطية

(1) السابق، ص: 84.

(2) نفسه، ص: 64.

والسيادة الشعبية التي أصبحت في آن معًا مصدرًا للشرعية السياسية للقانون»⁽¹⁾.

عودًا إلى التاريخ الأرضي فإن أوروبا قد عرفت قطيعة مع نظام إنتاج مجتمعات الكتاب، مع ذلك الميثاق الديني الذي يتأسس منه تاريخ النجاة ورغم أن الباحث يستعمل مفهوم القطيعة في وصف التحول السياسي الديني الاجتماعي فالواقع أن أركون لا يسلم بحدوث تلك القطيعة تمامًا في أوروبا بسبب من أن عملية التحول تمت كمخاض عنيف بين الكنيسة وبين البورجوازية التي كان انتصارها عنيفًا مدويًا لم يلتفت مطلقًا لا لنقد أسس الرمزية الدينية ولا لإعادة ترميز أو وضع بديل رمزي للميثاق الجديد الذي فرضته البورجوازية الظافرة.

لم يكن جوهر الميثاق الديني مؤسسًا على عملية إخضاع قسرية بين الخالق والمخلوق بل كان ميثاقًا طوعيًا منبثقًا مما دعاه مارسيل غوشييه مديونية المعنى⁽²⁾، فلم يكن كافيًا إذا أن يتم إسقاط سلطة الكنيسة أو تحجيم دورها ليتم إحداث القطيعة مع الميثاق الرمزي للدين لأن بؤرة الميثاق لم يتم تجاوزها: التسليم الطبيعي الطوعي بمديونية المعنى تجاه الله بما هو مصدر كل شرعية، تلك النواة الصلبة للاعتقاد الديني لم يتم الوصول إلى نقضها فكريًا أو وضع بديل مساو لها في الوظيفة التي تؤديها، فما حدث هو فقط أن «نقلت البورجوازية وظيفة مديونية المعنى من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية الحديثة المشكّلة بعد الثورة الفرنسية»⁽³⁾.

من الضروري استحضار ذلك التوظيف الذي ينجزه مشروع أركون مع منظومة مفاهيم بورديو، خاصة مفهومي الحس العملي⁽⁴⁾ والرأس المال الرمزي اللذين يتواءمان مع الإطار العام لمفهوم مجتمعات الكتاب، مديونية المعنى، العقل الشفاهي، الوسط شعبي، إذ تظهر مختلف هذه المفاهيم متلازمة أو متعاضدة

(1) السابق، ص: 85.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 54.

(3) نفسه، ص: 55-56.

(4) Bordieu (Pierre) , Le sens Pratique , p 209.

لصياغة وتفسير عملية انبثاق وتطور الأحداث التدشينية كظاهرة سوسيولوجية انترولوجية، وهكذا فإن مفهوم الأسهم الرمزي كان قد طبق - لدى بورديو - كأداة لتحليل السلوك الاجتماعي والاقتصادي للوسط البربري في منطقة القبائل ضمن نموذج «اقتصاد يتحدد كرافض للاعتراف بالحقيقة الموضوعية للممارسات الاقتصادية، أي: قانون "الفائدة الصرفة" وحسابات الأنانية»⁽¹⁾. وفي ضوء هذا النمط الاقتصادي المرتبط على نحو جذري بالوسط القبلي يحمل «الأسهم الرمزي كل ما يمكن أن نضعه تحت اسم النسب، بمعنى شبكة التحالفات والعلاقات التي نتلقاها والتي نمنحها خلال مجموع الالتزامات ومديونيات الشرف والحقوق والواجبات المتراكمة في مجرى أجيال متتالية»⁽²⁾، إنه كهبة أو كحق شرعي غير مقدر بثمن يشكل إلى جانب الأسهم الديني الشكل الوحيد الممكن للتراكم عندما يكون الأسهم الاقتصادي غير معروف⁽³⁾.

هكذا يمكن التماس الحدود العلمية والإجرائية التي يمتلكها مفهوم الأسهم الرمزي فيما يتصل بتفسير انتقال السيادة في المجتمع الغربي من الكنيسة إلى سلطة الانتخاب، إذ تم التخلي عن صيغة الارتباط بالكنيسة كمصدر للسيادة دون تعويضها بصيغة ارتباط بديلة لأن ما تحقق ليس سوى وضع قاعدة سياسية تقنية أو إجراء عملي لاقتناص السلطة⁽⁴⁾، لكن ذلك لم يمتكّن من إنشاء مديونية جديدة للمعنى تربط بين المواطن وبين السلطة السياسية التي لم تكن لتشكل بذاتها كهدف مادي وكحدود صراع وتعارض أيضاً نظاماً رمزياً للقيم منتجاً للمعنى والطاعة والانتماء. وهذه المسألة ينبغي أن تبحث عميقاً من الناحية الفلسفية، فها هنا سؤال يتعين طرحه في سياق تحليل الباحث: لماذا لم تتمكن الدولة الحديثة من إحلال جديد لمديونية المعنى، هل كان هذا الهدف في ذاته غير مقصود من

(1) Ibid , p: 200.

(2) Ibid , p: 202.

(3) Ibid , p: 200.

(4) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 56.

حركتها التاريخية؟ أو أنها لم تكن مؤهلة بحكم منطلقاتها الفكرية لإنجاز هذا الهدف؟ أم أن هذا الأساس الجوهرى للميثاق لا يقبل التحقق إلا في شروط التصور الدينى؟

ولكن الصيغة التعميمية التى يوظفها أركون لمفهوم الرأسمال الرمزى تبدو منبئة عن إطارها التحليلى الإجرائى الأول الذى يولد دلالتها أو حدودها المفاهيمية ضمن مسألة الممارسة الاقتصادية والاجتماعية، أى أن الرأسمال الرمزى فى الواقع يشخص نوعاً من الممارسة الاقتصادية التى لا تنفصل فيها القيمة الاقتصادية أو تؤدى ضمن مستلزمات الروابط الاجتماعية والأخلاقية فى وسط اجتماعى مؤسس على القرابة. وهكذا فإنها صيغة ترتبط بمرحلة تاريخية فى مجرى التطور الاجتماعى للممارسة الاقتصادية تؤول إلى التراجع فى ضوء تشكل ونمو الرأسمال الاقتصادى "المادى"، وذلك هو المبرر المنهجى والإجرائى لبروز ذلك الزوج التقابلى فى تحليلات بورديو: رأسمال رمزى / رأسمال اقتصادى⁽¹⁾، على أن بورديو يضاعف من تأكيد القيمة الإجرائية النسبية للمفهوم بتمييزه عن ما دعاه الرأسمال الدينى⁽²⁾.

إن مديونية المعنى، هذا المفهوم الأنثربولوجى قد بدا الآن كأساس لتشكّل الميثاق الدينى وفى الوقت نفسه كوظيفة تاريخية سياسية واجتماعية لا يمكن أن يبحث أو يعاد تجديدها إلا داخل الدين نفسه، فتأسيس شرعية الدولة الحديثة لم يكن مطلقاً فى أوروبا نفسها. وبرغم الهيمنة المطلقة للبورجوازية العلمانية محل السيادة العليا التى ظلت رمزياً متعلقة بالميثاق الدينى نفسه. وإذا كانت القطيعة-غير المكتملة- قد تحققت فى أوروبا تجاه الميثاق الدينى للمسيحية بإحلال نظام مجتمع قائم على حق الاقتراع العام دونها تعويض للرمزية الدينية التى تركت أو أهملت فى ضوء الفكر البورجوازي المنتصر فإن الميثاق الدينى فى المجتمع الإسلامى قد افترق مساره السياسى والاقتصادى فى عهوده الأخيرة، وإن كان

(1) Bordieu (Pierre), Le sens Pratique, p: 200.

(2) Ibid, p: 200.

عهدہ التأسيسي قد اتبع المصير التاريخي نفسه في المجتمع المسيحي «فالدولة الخليفية صادرت القوى الحيوية الروحية للخطاب النبوي من أجل تشكيل شرعية سياسية عل غرار الأباطرة والملوك في العالم المسيحي»⁽¹⁾.

إن الميثاق الديني الإسلامي قد احتفظ سياسيًا وثقافيًا باستمراريته التاريخية التي فشلت في وجهها تلك المحاولة لانبثاق البورجوازية التجارية بفكرها العقلاني والتي حظيت باهتمام خاص لدى أركون⁽²⁾ باعتبارها تجسيدًا لنزعة إنسانية مبكرة لم تسعفها الشروط السياسية والاقتصادية، ثم كان تفكك الدولة المركزية وتنازع الدويلات المحلية فيما بينها قد أغلقا التاريخ الإسلامي على تثبيت مضاعف لميثاق تاريخ النجاة الأخرى، حيث توقفت إمكانيات التاريخ الأرضي الواقعي.

لا بد أن نضيف هنا أن المواجهة مع القوة الاستعمارية النقيضة دينيًا قد عبأت المجتمع الإسلامي بدافعية الميثاق الديني من جديد لتتصل حلقة المهديين عبر التاريخ الإسلامي بحلقة القادة التاريخيين أو الزعماء الوطنيين أو الإصلاحيين أو القادة الأصوليين المعاصرين، فمن وجهة نظر أركون فإن البعد الأسطوري الذي تركز عليه الجماهير الشعبية أصبح يتداخل مع التاريخ الواقعي الذي تركز عليه النخب السياسية، ذلك التداخل الذي يشكل اليوم المتخيل الاجتماعي كما ينجلي لنا من خلال الخطاب الإسلاموي الأصولي، هكذا نتحقق من أن مفهوم تاريخ النجاة الأخرى يتجاوز المضامين العقائدية التي يحددها الفكر المسيحي، فهو يمتلك قوة متواصلة ومتكررة الحدوث داخل الأوساط اللاهوتية السياسية والثقافية الأكثر تنوعًا، وهو الذي يحرك دائمًا النضالات الجماعية الكبرى التي يصفها علم التاريخ الواقعي المحسوس ويسردها عن طريق حذف البواعث الجبارة التي يؤبدها هذا الأمل بالنجاة الأخرى بالذات.

(1) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 85 -

(2) نفسه.

إن تاريخ النجاة الأخروية يجسد الغاية التي يتأسس عليها نظام مجتمعات الكتاب الذي يستوعب فعلاً البنية المشتركة للأديان التوحيدية ويحدد بصورة واضحة المجال الذي تشتغل فيه خطابات الكتاب؛ أي نظام التصور والإدراك والعمل والنظر المستقبل والآخر. إن أركان الذي ركز على مصير الميثاق الديني في المسيحية والإسلام على نحو مقارن تجاوز في الأساس أو أهمل المسار التطوري لبنية الميثاق نفسها من خلال الانبثاق التعاقبي للحدث التدشيني كما سكت عن فاعلية تاريخ النجاة بالنسبة إلى الحالة اليهودية، ذلك الذي يمكن اتخاذه مثلاً وحده في التاريخ الأرضي الواقعي لليهود كما لأتباع الأديان التوحيدية الأخرى.

إن المفاهيم الثلاثة السالفة التاريخية لأسطورة مجتمعات الكتاب تتكامل كإطار تحليلي لإعادة دراسة الخطاب الديني - القرآن ضمن البعد المقارن مع الخطابات التوحيدية الأخرى، وإذا كانت التاريخية هي ما يضع الحدود القصوى لتتبع أصول وانبثاق الخطاب القرآني فإن الأسطورة هي المجال البشري لانبثاق الخطاب واستقباله، أما مجتمعات الكتاب فهو النظام الاجتماعي الذي حكمته شروط الظاهرة الدينية، إذ تحولت إلى حدث كتابي منتج للثقافة والمعرفة والسلطة. لقد ظهر أركان وهو يصنف المجتمع الديني بأنواعه مستحضراً على الدوام ذلك المفهوم الأثير لفوكو «الإبستمي» أو نظام الفكر مع شيء من التعميم على الظواهر الثقافية. إنه يقارن بين نظامين: مجتمعات الكتاب / مجتمعات الحداثة الليبرالية وبين الوعي الأسطوري / الوعي التاريخي العقلي، وهو إذ يحرك هذا المفهوم الأخير لا يرفض تعايش الأنظمة، ذلك الذي تشهد به ظواهر الواقع في المجتمعات الحديثة نفسها.

الإبستمي: تعددية أنظمة الوعي الديني

حينما بحث أركان مفهوم الأسطورة استنفذ ضمنه مختلف الأبعاد الفلسفية بما هو نظام وعي بشري يحكم مرحلة تاريخية معينة على نحو مهيمن ويحتفظ في الحاضر بوجود مستمر في قطاعات اجتماعية تاريخية بعينها. وقد ربط أركان بين

الوعي الأسطوري كنظام لإنتاج المعنى والخطاب واستقباله وبين نظام مجتمعات الكتاب كمجال تاريخي سوسيولوجي. إن نظام مجتمعات الكتاب هو وجه آخر للعقل الأسطوري، حيث يستوعب مفهوم العقل ليس فقط طريقة التفكير وإنما الطابع السوسيولوجي الثقافي لإنتاج المجتمع نفسه ويحكم تراتبيته.

إن مفهوم الإبستمي الذي يقع ضمن تاريخية المعرفة يرتكز على أن «المهم ليس الآراء ولا التماثلات التي تتخلل العصور، ما يهم هو شروط الامكان الداخلية»⁽¹⁾، وهو مفهوم يخترق الطرح الأركوني بصورة تمفصلية دقيقة كإطار فكري تحليلي أو كإطار سوسيولوجي تاريخي ثقافي. إنه يستوعب المفهوم ويوظفه ضمن الحدود القصوى الإنتاجية له. فقد تم بالنسبة إليه التوصل الآن إلى «معياري أكثر جذرية وأكثر إضاءة بالنسبة للتحقيقات الزمنية لتاريخ الفكر، إنه المعيار المعرفي العميق، فهو ينطبق على جميع المجتمعات، القطاع الذي تهيمن عليه ظاهرة الكتابة والقطاع الذي تهيمن عليه الظاهرة الشفهية»⁽²⁾.

إن أركون يدخل المعيار الإبستمائي في الحد الأعلى للتصنيف، حيث ينفصل بالضرورة نظام الفكر في العقل الكتابي عن نظام الفكر للعقل الشفهي وتتعدد بالضرورة حقيقتهما، وهذا المستوى من التصنيف يستوعب الجانب الأعم من إشكالية تحليل الظاهرة الدينية والخطاب الديني تحديداً، حيث يقترح الباحث مفهوم مجتمعات الكتاب كإطار سوسيولوجي ثقافي معرفي مختلف عن إطار مجتمعات اللاكتاب الشفهية. وبرغم أن العقل الكتابي هو مفهوم عام يتعلق بالأوضاع التاريخية والاجتماعية التي انبثقت فيها الكتابة كأداة للسيطرة وإنتاج المعرفة وتعميمها فإن الباحث يقرنه بالبعد الديني لمفهوم الكتاب، ذلك المتصل بوجود كتاب موحى ينشر ويعمم بواسطة الكتابة العادية، هذا هو التخصيص الذي اقترحه أركون باستيحاء المفهوم القرآني «أهل الكتاب»، فالعقل الكتابي المقدس الموحى امتص مفهوماً البعد السوسيولوجي لمجتمعات الأديان

(1) Foucault, Les mots et Les choses, p: 287.

(2) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 96.

التوحيدية ليتحول إلى مفهوم مجتمعات الكتاب. إنه بهذا المعنى مفهوم مركب ومجهز باختزالية عالية وذكية يسمح ببحث مضاعف باتجاه نظام الفكر المهيمن في مجتمعات الكتاب المقدس المعمم والمرسخ بواسطة الكتاب العادي مقابل نظام الفكر المهيمن في مجتمعات العقل الشفهي المهمشة بواسطة الكتاب المقدس المعضد بعناصر الهيمنة المقترنة به.

الواقع أن استخدام الإبستمي كأداة لاقتراح هذا التصنيف الخاص بمجتمع الكتاب يحقق من جانب آخر فرصة ملحة أثيرة لدى الباحث لإبراز ذلك البعد المتعلق بالصيغة الحية المعاشة والاختلافية للخطاب الديني، تلك التي تمكّن من طرح تعددية الوعي الديني وأشكال ممارسته وتسمح بفضل ذلك بإعادة تحقيب الفكر الإسلامي بدمج عناصر مهمشة لا غنى عنها من أجل فهم أوسع وأدق للإسلام نفسه ولصورته التاريخية. لا بد أن أركون يستجيب إلى تلك الخصوصية الثقافية السوسيولوجية التي عرفت مجتمعات الكتاب الإسلامية كثيرًا، وبخاصة مجتمعات المغرب الكبير، حيث تولدت وعاشت لقرون حالة شفعية للوعي الديني الإسلامي تجسدت كنظام سياسي اجتماعي ثقافي في مقابل النظام الرسمي للدولة أو الإمارة وانعكست كمفهوم ما عرف في المغرب إطار ثنائية المخزن/ السبية أو الهوامش المعارضة⁽¹⁾ على أن الباحث يلح على هذه الحالة من أجل إعادة ترتيب معيار التمثيلية في الإسلام الممارس وتأكيد تعدديته، ولتأسيس ذلك الحضور المستمر لخصوصية الثقافية للفئات البربرية المهمشة في بلاد المغرب، دون أن ننسى أن هذا التصنيف يستجيب لأوضاع الفئات الشعبية مهما كانت أصولها العرقية اللغوية.

إن الشرط التاريخي للذات الباحثة ينحل كأطر مفهومية داخل المشروع النقدي لمحمد أركون، وبرغم التوسع الذي تتمتع به منهجية أركون التعددية التي تبدو أحيانًا مشتتة ومنغمسة في ذلك التشتت كاستراتيجية لعقل ما بعد الحداثة فإن

(1) قدوري (عبد المجيد): المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص: 269.

الشرط التاريخي لذات الباحث إشكالية بتدخلات على نحو دقيق في بناء قاعدة الانسجام، الحضور، الاحتفاء لمختلف العناصر المنهجية. إن كثيراً من المفاهيم تدخل فيما يمكن تسميته بالمفاهيم المشروطة ذاتياً أو المفاهيم اللازمة أو مفاهيم اللزوم.

يشير أركون عرضياً إلى أصول مفهوم الإبستمي ومبرراته النقدية ضمن السياق الإسلامي وموقف المثقفين، إذ «يكفي أن نلقى نظرة على النصوص الإسلامية بعد القرن الثالث أو الرابع الهجري أي بعد دخول الفكر الإغريقي ومنطق أرسطو لكي ندرك أن العقل الشغال فيها ليس هو العقل الشغال في القرآن، فللعقل دائماً سياق يشغل به ويتجدد العقل بواسطة نظرية الإبستمية أو الأنظمة المتتالية للعقل»⁽¹⁾، من الممكن أن نلاحظ أن طريقة تحليل وعرض المفهوم تتوخى قدرًا من التبسيط بالنسبة إلى تحديد المفهوم كما بالنسبة إلى الأمثلة التطبيقية عنه، وهذه القاعدة الأولية التي يتخذها الخطاب تستجيب لدواعي نوعية الخطاب بما هو حوار. تبدو الحوارات استراتيجية استدعاء واستقبال للخطاب ذاته، فاعلية مبيتة، إنها تتجه إلى تحقيق مسافة أقرب من حقيقة المسكوت عنه داخل الخطاب المستهدف من جهة بتأمين أو بمكاشفة منتج الخطاب نفسه، ويمكن أن يكون الحوار موجهًا إلى تأمين شروط تقبل الخطاب بتقريب مفاهيمه أو بإضفاء قدر من الألفة والتعميم عليها.

يستجيب الخطاب ذاته لتلك الاستراتيجية لأنه يتشكل في ضوء الحوار كأجوبة مستدعاة بواسطة أسئلة، ولذلك فإنه يمتلك فرصة تقديم نفسه بوسائل استدلالية ومنهجية أقل كلفة ولكن بتوسلات خطابية أكثر إلحاحًا لأن المتلقي يمتلك حضوره المباشر تقريبًا عبر وسيط حسي. إن مرونة الخطاب أو تساهله الواضح إزاء المفاهيم وطريقة تحليلها يتحقق أكثر في ذلك القالب المبني على الحوار في نصوص الباحث، ولذلك يمكننا أن نقف على ذلك الفارق بوضوح بين

(1) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 190.

المقالات والمحاضرات المخططة وبين الحوارات المسجلة دون أن يتخلل الخطاب الأركوني عن أسس رؤيته.

من الملاحظ أن أركون يضع لغرض شرح تاريخية واختلافية العقل مقابلة بين العقل البوذي والإسلامي على أساس مبدأ الثالث المرفوع المستوعب ضمن العقل البوذي، لكنه في إطار التحليل يجري المقابلة بين العقل البوذي والأرسطي الذي يستبعد ذلك المبدأ ضمناً. ينبغي التسليم بأن العقل الإسلامي عقل أرسطي باعتباره نقيض العقل البوذي في هذا المبدأ المنطقي، لكن أركون لا يلتفت إلى تدقيق هذه المسألة أو فك تداخلها، خاصة أن العقل الإسلامي كعنوان يفترض أن يلتفت إلى هويته باعتباره أصله وتسميته، وإلا لا معنى لتلك التسمية من ناحية التصنيف المنطقي، على أن العقل الإسلامي ليس واحداً بنص أركون نفسه، إنه عقل يختلف في أسسه قبل مرحلة أرسطو عنه بعد مرحلة أرسطو بل هو في اتجاهاته الصوفية العرفانية، وحتى في اتجاهاته الكلامية المعتزلة تحديداً، يجسد على نحو واضح منطق الثالث المرفوع.

لا يلتزم الباحث ذات المستوى من الحذر والدقة المنهجية والمنطقية في بعض أشكال الخطاب التي تستجيب إلى قاعدة الاستثناس الخطابي فيما يتعلق بتقريب المفاهيم المستخدمة ضمن منهجيته، حيث يجتهد في توظيف مفهوم الإبستمي من أجل إعادة توصيف الاختلافات الفلسفية أو الكلامية أو الفقهية داخل العقل الواحد / العقل الإسلامي، ذلك الذي ينتمي في المستوى الأول الأعم إلى عقل مجتمعات الكتاب، ولذلك ينفصل المفهوم عن بعض شروطه المعرفية الإبستمائية والمنهجية وينفصل أيضاً عن فكرة الطيعة الإبستمولوجية التي ألمح إليها الباحث ليأخذ مستوى أولياً أو قاعدة نظر قريبة إلى معنى الاتجاه أو المذهب في التفكير أو كل ما يمكن أن يؤدي ويبني حقيقة مختلفة برغم أنه يلخص أو ينبه باستمرار إلى مركزية مفهوم الإبستمي في تأسيس المنظور الحديث لتاريخ الفكر، حيث لم يبدأ «العلماء بالتحدث عن نهاية اليقينيات وتعددية أنظمة الحقيقة على غرار تعدد أنظمة السياسة إلا بعد الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي (العشرين)..

هناك نظام معتزلي حنبلي حنفي إمامي إسماعيلي سني صوفي فلسفي تاريخاني قصصي ميثي للحقيقة علماني أصولي ماركسي فرويدي كاثوليكي تلمودي بوذي⁽¹⁾.

يبدو الحديث عن عقل / نظام معتزلي أو حنبلي أو حنفي أو إمامي أو إسماعيلي أو ماركسي فرويدي ارتجالياً لأن أيّاً من هذه الاتجاهات أو المذاهب الفقهية أو الأصولية أو التخصصية لا يمتلك الشروط والأسس المعرفية والمنهجية التي تقوم على نظام فكر بالمعنى الإبستمائي، أي أن الفروق بينها (الحنبلي، المعتزلي، حنفي، مثلاً) لا تتعلق بأسس بناء الحقيقة أو المعرفة، فكلها ترتبط بأصول دينية واحدة وتخضع لذات المسلّمات في النظر إلى الحقيقة وإنما تتصل بقواعد إجرائية محدودة وجزئية لا تخرج عن الاختلاف المحدود في بعض الأحكام التي يتم التوصل إليها فقهيّاً.

يتوسع أركان في توظيف مفهوم الإبستمي كأداة لتصنيف أشكال الاختلاف وتعددية أطر واختصاصات المعرفة مهما كان حجم الاختلاف بينها، ومن المؤكد أن هذا التوظيف لا يتلاءم مع حجم المهمة التي يتبناها أركان لنقد العقل الإسلامي أو لإعادة قراءة الخطاب الديني أي إخضاع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق، إذ لا شك أن هذه المهمة العلمية التاريخية تتعلق بأنظمة الفكر التأسيسية المنبثقة عن قطائع معرفية يتجاوز كل منها مع السابق في الأسس العامة منهجياً ومعرفياً ودون أن يلتفت إلى الحقائق السطحية الظاهرة التي يمكن أن تكون متشابهة أو مختلفة كالاختلاف بين (الفقه الحنبلي / الحنفي / المالكي).

إن مفهوم الإبستمي الذي يقتضي تعدد الحقيقة وتاريخيتها والذي يستلزم مفهوم القطائع على مستوى تاريخ الفكر يطرحه أركان باستحضار مفهوم أكثر جذرية هو مفهوم التفكيك الذي يقوض كل محاولة لتثبيت مركزية الحقيقة أو المعنى، حيث يستعمل النص كأرضية لعب تدرج في استراتيجيات الاختلافات

(1) أركان: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 10.

اللانهاية⁽¹⁾. لا شك أن أركون يدخل منهجياً في منظور ما بعد الحداثة ويبرز الملمح التفكيكي لعقله لاستطلاعي المنبثق.

(1) Eco (Umbirto), L'oeuvre ouverte, Tr: Chantale Roux de Bezieux, Edition du Seuil, Paris 1965, p: 46.

الفصل

الثالث

3

تفكيك القراءة التراثية

الواقع أن المنهجية التعددية التي فرغ الفصل السابق من تحليل عناصرها أبرزت التعقيد البالغ لمهمة القراءة، ذلك أن الضرب بكل إلحاح في سبل متعددة من الأطر التحليلية بهمة عالية لاستيعاب الجوانب والشروط المختلفة للخطاب القرآني؛ اللسانية، التاريخية، السيميائية، الاجتماعية، الإنسانية، والفلسفية يجعل ذلك الاختيار التعددي في المنهج أمرًا لازمًا بالنسبة إلى أركون. على أن إعادة القراءة تواجه تحديًا أكبر يتصل بذلك التراكم الضخم الذي تولّد من قراءة النص ضمن عملية تاريخية تأسيسية ومستمرة طيلة قرون منذ لحظة تنزله وتداوله ككتاب مصحف واتخاذ محو العمل السياسي والاجتماعي ضمن توسعات وفروع معرفية متعددة أيضًا: أصول الدين، أصول الفقه، تفسير، فقه، تصوف بلاغة قراءات، شكلت ما ندعوه الآن بالتراث.

لعل سؤالاً مهمًا يفرض نفسه فيما يتصل بعلاقة النص بالتراث: أي مسار اتخذ ذلك التراث في قراءته المركزية للنص، وينبغي التأكيد هنا على مستوى القراءة المركزية المأذونة لأن الباحث قد اجتهد في استدعاء منعطفات هامشية أرهست بها اتجاهات محدودة في التراث سواء في الإطار الفلسفي أم في المباحث الكلامية أم في التصانيف الأدبية اختلفت بطابعها النقدي العقلاني، وقد تمت معالجة طبيعة ذلك الاستدعاء ضمن مبحث المستند التراثي لرؤية الباحث.

أولاً: الأرثوذكسية.. القراءة المأذونة للنص

إن القراءة المركزية للقرآن تلك التي أرست دعائم النظام السياسي الاجتماعي والاعتقادي هي قراءة تدعي لنفسها استملاك الحقيقة الوحيدة الصحيحة التي يطرحها النص كدين، تمارس عملها باعتبارها مهمة دينية خالصة في منطلقها وهدفها، وتقدم نفسها من جانب آخر برغم بواعثها وشروطها البشرية كحق مطلق نهائي لا يقبل الاختلاف معه، ولذلك اختار أركون لوصفها مصطلحاً معرباً هو الأرثوذكسية، معتبراً أن النص القرآني بعد فترة الوحي قد خضع ضمن مسار تاريخي إلى مقتضيات بناء القراءة الأرثوذكسية تلك التي تعددت في عناوينها (سنية-شيعية-خارجية) دون أن تخرج عن مبدئها المشترك: «إدعاء الصحة المطلقة».

تعد الأرثوذكسية- أو الشرعانية⁽¹⁾ - مذهباً نقدياً تفكيكياً لأنه يعيد

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 149، اقترح الباحث هذا المصطلح بديلاً عن اللفظ المعرب: أرثوذكسية، أما مترجم كتاب العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار فقد اختار مصطلح «السرادية».

تصنيف المقولة الدينية المذهبية المهيمنة باعتبارها مقولة مبنية فحسب على مبدأ اعتقادي يضع بصورة تعسفية حدوداً نهائية للحقيقة ثم ينتزعها من مشروعيّتها الدينية ليربطها بشروطها الاجتماعية السيكلولوجية إنها نظام يتشكل لاحتواء الحقيقة الدينية ويرتبط تاريخياً بالأديان التوحيدية الثلاثة فكما «أنه لا يوجد إلا إسلام واحد.. فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث واحد يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبدياً، هذا هو المزعّم الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية. كانت المسيحية واليهودية قد فرضتا من قبل أيضاً سيادة التراث الكتابي المقدس وتفوقه وهمشتا بذلك أو حذفتا التراثات المنافسة التي لم تحط بالدعامتين الأساسيتين أي الدولة الرسمية»⁽¹⁾.

من الواضح إذاً أن مفهوم الأرثوذكسية يرتبط عضويّاً بأحد المفاهيم المنهجية النظرية التي فرغنا من تحليلها في الفصل السابق ألا وهو مجتمعات الكتاب، حيث تنشأ الأرثوذكسية وترسخ كنظام قراءة ضمن الشروط التي يجسدها نظام مجتمعات الكتاب بعناصره التكوينية الدولة الرسمية، الثقافة العالمة، الكتابة، وبرغم ادعائها وضعية التعالي على التاريخ إلا أنها في حقيقتها ظاهرة لا تخرج عن حدود التاريخية. إن الباحث يعود في التأكيد على هذه الفكرة إلى شروط انبثاق الأرثوذكسيات الإسلامية نفسها، «فبعد موت النبي عام 11 هـ.. كانت هناك انطلاقات ممكنة للتراث حسب القرآن وتجربة المدنية والواقع الاجتماعي الثقافي، لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة، وقد تبلورت ثلاثة اتجاهات أثناء القرن الهجري الأول، وشهدنا عبر الصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والخصبة انبثاق الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدرّج، أي الأرثوذكسية السنية والشيعية والخارجية، وشهدت هذه الأرثوذكسيات بدورها انقسامات وتفرعات متباعدة عن الأصل»⁽²⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 24.

(2) نفسه، ص: 24-25.

إن ما ترسّخ لاحقاً بعد القرن الأول الهجري كأرثوذكسية كان إمكانية تاريخية⁽¹⁾ ترتبط في عمق تعددية الجماعات والفئات الاجتماعية وصراعاها من أجل تحقيق الهيمنة السياسية والاستحواذ على مقدرات تجربة المدنية كمنجز تاريخي، ولكن المنتصر في ذلك الصراع حوّل منظوره إلى مشروع دينية تنفي ما عداها والمنكسر أيضاً (الشيعية الخوارج لاحقاً) ثبّت أهدافه كمشروع دينية وحيدة. إنه من أجل تجذير هذه المشروعية تم استعمال النص الديني نفسه، حيث فاض في كتب الملل والنحل⁽²⁾ استعمال ذلك الحديث الذي اكتسب أهمية بالغة في سياق المنظور الديني الكلاسيكي وشكل عقبة حقيقية إزاء إمكانية الفهم والمشروع الدينية في تاريخ الإسلام لأنه أغلق بشكل صارم مسألة تعددية الفهم: «ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة قالوا وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعته من كان مثل ما أنا وأنتم عليه»⁽³⁾.

لقد استعاد الباحث إبراز هذا الإطار ليؤكد أن «كل أرثوذكسية تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقي الصحيح»⁽⁴⁾. ومن دون شك فإن ذلك الحديث قد استخدم كسلاح من طرف الجانب السني في رأي الباحث ولكن الإمكانية التأويلية للمعيار المتضمن في نصه "ما أنا عليه وأصحابي" و"ما أنا وأنتم عليه" معيار الجماعة الوحيدة ذات المشروعية ظل يسمح دائماً بأن يُستعمل هذا الحديث من قبل مختلف الأرثوذكسيات متتهياً إلى وضع إشكالي تردد ملياً ضمن حقل الأصول، حيث ردت أوجه الاختلاف المذكور إلى عاملين؛ أحدهما راجع إلى سابق القدر والآخر إلى ما هو كسبي⁽⁵⁾.

(1) غولدمان (لوسيان): البنيوية التكوينية، ص: 39.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص: 5-6.

(3) نفسه، ص: 05.

(4) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 25.

(5) الشاطبي (أبو إسحاق): الاعتصام، تصحيح: أحمد عبد الشافي، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

الواقع أن الباحث قد اتخذ من هذا الحديث محورًا لاستنتاج ما اعتبره مسلمات الأرثوذكسية التي يتشكل في ضوءها تراث الأديان التوحيدية الثلاثة؛ أولاً «إن انقسامات البشر لا مردّ لها، فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة والإخلاص لها تمامًا، الحقيقة المطلقة واحدة لا تنجز تمامًا كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بها وتنشرها، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنة صحيحة»⁽¹⁾.

تقر الأرثوذكسية بوجود الاختلاف أو الفرق بين البشر كضرورة تاريخية لكنها لا تقر بتعددية الحقيقة فالحقيقة واحدة، وهذا - حسب منظور أركون - هو مرتكز وعقدة الأرثوذكسية في آن واحد، على أن وحدة الحقيقة تفرض وحدة الجماعة التي تحملها، لكنها وحدة تشمل أجيالها المتوالية عبر مسارها الممتد في تاريخ النجاة الأخروي. إن الأرثوذكسية تفرض معاصرة كل أجيال الأمة للنص حيث تتعاقب تلك الأجيال على حقيقة واحدة فيتولد لديها الإحساس تلقائيًا بمعاصرة حاضرها لماضيها ومستقبلها إيمانًا بتلك الحقيقة المؤيدة ولذلك فقد اجتهد الباحث في تفصيل معنى تلك المعاصرة: «أن يكون المرء معاصرًا ضمن هذا الشرط، فهذا يعني وجود حقل معنوي سيميائي منسجم ومتماثل وثابت لا يتغير يسبح فيه أو يتحرك فيه دون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية أو الوديعة الأولية وتوليداتهما ثم كل متلقي هذه الوديعة الذين يعيدون تحيينها وتنشيطها»⁽²⁾.

يمكن أن نقر مع الباحث بوجود هذه المراجعة المعاصرة ضمن نظام القراءة الأرثوذكسية، ولكنها ليست ناشئة من تجديد المجال السيميائي للنص الذي هو ثابت ولا يمكن من الاعتراف بمتغيرات السياق الاجتماعي والثقافي أي باختلاف

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 25-26.

(2) السابق، ص: 26.

البيئة الاجتماعية والتاريخية التي تحتضنه وتعيد قراءته، فهذان أمران تتجاهلهما الأرثوذكسية وإنما هي معاصرة ذات طابع سيكولوجي فردي وجماعي في آن لأنها منبثقة من الاعتقاد المرسخ بحقيقة دينية متعالية للنص، إنها أفق مؤبد بفعل الاعتقاد الديني نفسه، وهذا هو السبب نفسه الذي يجعل النظر إلى الصحابة حاملي الوحي - الرسالة لا يحمل أي فعل تقييمي تاريخي باعتبارهم أشخاصًا تاريخيين وفاعلين اجتماعيين، وإنما يُنظر إليهم ضمن حالة الاعتقاد بوصفهم جزءًا من الوحي نفسه.

لا بد عند تحليل مكونات الأرثوذكسية أن نعيد الاهتمام بالشرط السياسي لأنه شكّل تاريخيًا المجال الفعلي الذي تمت داخله صياغة أطر الاعتقاد الأرثوذكسي ذلك إن الاختلاف الذي وقع بين الصحابة عقب وفاة النبي على مسألة الإمامة دفع الفرق الناشئة من خضم ذلك الصراع الذي انتهى فيما يمكن تسميته رأسمال عقلية التخاصم⁽¹⁾ إلى موقف التقييم التنزيهي لسلفها من أجل صيانة مكتسباتها السياسية، لأن أي نظر نقدي لمرحلة الصراع تلك كان يعني بالضرورة إسقاط المشروع الدينية عن النظام السياسي - المؤسس في جوهره على العصبية - الذي أصبح واقعًا منذ عهد الأمويين⁽²⁾.

إن الالتباس التاريخي الكبير الذي وقع بالنسبة إلى الأرثوذكسية الإسلامية ناشئ تمامًا من ذلك التداخل بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية، حيث اتخذت أهداف الرسالة ومبادئها كمصدر لتبرير سلطة الأمر الواقع السياسي بعد وفاة النبي، وهذا ما أغلق الباب عن أي مناقشة نقدية لمسألتين أساسيتين: معنى النص، موقع ناقلي الوحي. إنهما مسألتان تتلازمان في إستراتيجية النظر الأرثوذكسي فالمعنى الواحد للنص إنما تحدد على يد السلف من الصحابة الذين أصبحوا هم وحدهم نتيجة ارتباطهم بتجربة الوحي السند المعرفي لذلك المعنى.

(1) محمود إبراهيم: الفتنة المقدسة، ص: 59.

(2) نفسه، ص: 110.

الواقع أن المواقف الأرثوذكسية في قراءة النص القرآني تأسست في ظاهرها كعقد ديني لجماعة معينة في وجه جماعة أخرى، أما في الواقع فهي تستبطن على نحو معقد وخفي وأحياناً معلن دوافع الموقف الاجتماعي التاريخي بجوانبه السيكولوجية والقبلية والمادية للجماعات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الناشئ⁽¹⁾.

كانت القراءة الأرثوذكسية للنص الديني تشكل على مستوى الفكر والمعنى إغلاقاً للمعنى وترسيخاً لأحاديته، ولذلك فهي تستدعي تلقائياً ترسيخ ما دعاه الباحث السياج الدوغمائي المغلق «أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي»⁽²⁾. هذا المفهوم الذي يوصف نتائج انتصار الأرثوذكسية، حيث تنتهي إلى وضع حدود صارمة ومغلقة للمعنى الواحد تنفي خارجها كل ما عداه من معنى واعتقاد. ووفقاً للصيرورة التاريخية التي اختارها الباحث فإن المساحة الثقافية العقلية الخصبة التي افتتحها الفكر الإسلامي في وجه الأرثوذكسية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين قد تقلصت حدودها أمام هيمنة الفكر المدرسي المنتصر مع تأسيس المدرسة والإعلان الرسمي للمذاهب السنية «بدءاً من القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي»⁽³⁾.

إن مفهومي الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية مفهومان متلازمان من حيث وجودهما كما من حيث وظيفتهما التحليلية والنقدية. وقد أفاد الباحث استعملهما من منجزات الباحثين الأمريكي: ميلتون روكيش، والفرنسي: جان بيير ديكونشي دون أن يشير إلى مرجعيته بشأنهما «فقد كان بيير ديكونشي قد نقل إلى فرنسا أبحاث المفكر الأمريكي ذي الأصل البولوني ميلتون روكيش فيما يخص مفهوم الدوغمائية ثم تابع الباحث الفرنسي على الخط نفسه.. أبحاثه بخصوص علم

(1) السابق، ص: 113-114.

(2) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 66-67.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 06.

النفس الاجتماع الديني وبنيته الأرثوذكسية»⁽¹⁾. افتتح روكيش نظريته بمفهوم الصرامة العقلية قبل بلورة مفهوم الدوغمائية معرّفًا إياه بـ «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر»⁽²⁾.

ليس مفهوم الصرامة العقلية/ الدوغمائية مرتبطًا بمضامين أيديولوجية أو فكرية معينة دون أخرى، فهو يحمل طابعًا موضوعيًا أو حياديًا تجاه أية مضامين محتملة ولكنه يتعلق بالبنية التركيبية للذهنية الدوغمائية، فهناك حسب رأيه «روح منفتحة، وأخرى منغلقة، وما يهمه في الأصل ليس مضمون الأيديولوجيا (ديني أم فلسفي أم أيديولوجي) وإنما آلية ارتباط العقلية الدوغمائية بنظام أيديولوجي معين إنه يحذف من دائرة بحوثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال، وبدلاً من التحدث عن نظام أيديولوجي ما فإن روكيش يفضل استخدام مصطلح نظام العقائد واللاعقائد»⁽³⁾.

لنلاحظ هنا أن مفهوم الدوغمائية (= الصرامة العقلية) سيُستخدم لدى أركون بذات المعنى، ولكنه يعدل في صيغته الاصطلاحية حين يضيف إليه عبارة سياج مغلق. وهذا التحويل لا يغير من المفهوم شيئاً ولكنه يبرز بشكل استعاري حسي الحدود التي تفرضها الدوغمائية باعتبارها سياجاً في مواجهة أي تعدد أو انفتاح. إن كلمة سياج مهمة على المستوى السيمائتي/ السيميائي لأنها تجسد حالة الانحباس داخل حدود محسوسة يشكلها نظام العقيدة الدينية للمؤمنين به، في جانب آخر فإن العبارة بذاتها تثير ذلك التوتر المتحيز للانفتاح والخروج من ذلك السياج، فمصطلح السياج الدوغمائي ينطوي على بعد نقدي تفكيكي مستفز لأنه يشوه الصورة المعتبرة لنظام العقائد إذ يضعها في حدود المواقع والقيود القسرية.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 5 (مقدمة المترجم: هاشم صالح).

(2) السابق، ص: 5.

(3) نفسه.

في الواقع إن نظرية العقلية الدوغمائية لروكيش⁽¹⁾ تضعنا في موقع مركزي بالنسبة إلى المنهج والحقل المفاهيمي اللذين سيستخدمها أركون، ذلك أن التركيبة المتكاملة لمفاهيم الدوغمائية المتولد عنها، ونقصد بها نظام العقائد/ اللاعقائد، اللامفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، الأرثوذكسية، كلها تشكل محور الارتكاز المنهجي في نقد الخطاب الديني لدى أركون، لا شك أن الباحث يطبق بحذق ومهارة هذه المفاهيم على الخطاب الديني عمومًا، ولكن حقيقة امثال الباحث لسلطة تلك المنظومة المفهومية وبناء موقفه المنهجي في ضوء حدودها دون أي استقلال منهجي تتجلى أكثر حين التعرض لتفاصيل التحليل الذي أنجزه روكيش بشأن معايير الحالة الدوغمائية التي حددها كما يلي: «أ- إن تشكيلة معرفية تكون أكثر دوغمائية بقدر ما تضع حاجزًا كثيفًا بين نظام العقائد ونظام اللاعقائد الخاص. تحكم هذا النظام أربع طرق للعزل: التشديد التكتيكي على الخلافات الموجودة بين نظام العقائد ونظام اللاعقائد، التأكيد على عدم ملائمة الحجج التي تخلط بينهما، احتقار الوقائع التي تناقض هذه العقائد، القدرة على قبول تعايش المتناقضات داخل نظام الإيمان والعقائد. ب- إن تشكيلة معرفية تكون أكثر دوغمائية بقدر ما تشدد على الاختلافات بين نظام العقائد ونظام اللاعقائد، وتحكم هذا المشروع ثلاث طرق: الرفض المستمر لكل محاولة توفيق بينهما، اليقين الدائم المعزز بأننا وحدنا نملك معرفة حقيقية، اليقين المرافق بعدم ملائمة نظام اللاعقائد. ج- تكون تشكيلة معرفية معينة دوغمائية بقدر اختلافها عن أنظمة اللعقائد هذه الأخيرة التي تتحد في مجموعة واحدة مرفوضة. د- تكون تشكيلة معرفية معينة دوغمائية أكثر كلما كانت تبعية العقائد الخارجية بالنسبة إلى العقائد المركزية قوية.. هـ- تكون بنية معرفية دوغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجهًا بشدة نحو نقطة بؤرية.. أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة في تقدير الماضي (العصر الذهني) أو المستقبل (اليوطوبيا)»⁽²⁾.

(1) Deconchy, Milton Rokeach et la relation de dogmatisme, Archive sociales des religion, <http://www.perse.p>: 03.

(2) Ibid. , p: 18.

هذه نظرية روكيش التي صاغها لتحديد البنية الوظيفية الذهنية الدوغمائية المرتبطة بكل المواقف والاتجاهات الأيديولوجية، وهي بلا شك تحمل نتائج دقيقة تكشف عن عمل نظري وميداني متكامل في دراسة تلك الذهنية. إن العناصر التي صاغها روكيش بشأن آليات اشتغال الدوغمائية تبدو جاهزة للممارسة والتطبيق على العقائد الدينية لأنها منظومات معرفية منبثقة أساساً عن يقين بالمطلق الذي يقتضي التسليم بالحقائق التي يتصورها ويعتقدها، فضلاً عن امتدادها السسيولوجي باعتبارها ديناً للجماعة الواسعة لا لأفرادها أو لفئات محدودة، ولذلك فإن ديكونشي وجد مدى انطباق عناصر نظرية روكيش على العقيدة الدينية وراح «يلور مفهوم الدوغمائية في حقل السيكولوجيا الدينية وعلى الأرثوذكسيات الدينية الكبرى»⁽¹⁾ مؤكداً هذه الحقيقة بقوله «إننا نعتقد كما بينا ذلك في مكان آخر أنه بسبب أن العقائد الدينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريد فإنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد»⁽²⁾.

الواقع أن أركون قد أقام مقابلة بين العقل الديني والعقل بمعناه الحديث دون أن يسلم بالطابع المطلق لمبادئ العقل الحدائي التي اعتبرها مشروطة تاريخياً وقابلة للمراجعة والنقد والتجاوز، ثم طرح بديلاً عنها مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق، ولكن المسألة الحاسمة التي تحكم الأرثوذكسية الدينية هي أنها وإن وظفت آليات العقلنة فهي لا تنطلق من استقلالية العقل ذاته كمصدر لإنتاج المعرفة والتحكم بها، ولذلك فإن أركون يرمي بالأرثوذكسيات الدينية من حيث منشئها المعرفي الإبستمي في دائرة المخيال الاجتماعي أو نشاط التفكير الأسطوري ولذلك ينطبق عليها حكم ديكونشي من أن «مضمون الأرثوذكسية الدينية لا يمكن تفسيره عن طريق العقل بالمعنى الحديث للكلمة، وهذا باعتراف المؤمنين أنفسهم لأنه لا منطقي ولا عقلائي بالمعنى الشائع والعادي، ولكن انتظام المؤمنين في

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 7.

(2) السابق.

مجموعات محددة والروابط سيكولوجية السوسولوجية القوية التي تظهر أعضاء الجماعة وترتبط.. بينهم تخلع على هذه المقولات صفة المعلومات الصحيحة والحقيقية المطلقة ولكن إذا ما خرجنا خارج حدود هذه الجماعة الدينية بطلت هذه المقولات أن تعني شيئاً من الناحية العقلية..»⁽¹⁾.

من الضروري إذاً إزاء مفهوم السياج الدوغمائي المغلق الذي يحكم النظام المعرفي الفكري للأرثوذكسية الدينية أن نثير سؤالاً أولياً بشأن كل الاختلافات والاجتهادات التي رافقت عمل الفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام فيما إذا كانت تلك الاختلافات تطرح الشك في صلاحية ذلك المفهوم، وبمعنى آخر إلى أي مدى تسمح تلك الاختلافات بين المذاهب الفقهية الكلامية بادعاء وجود تعددية نظر إزاء المعنى الديني نفسه من داخل المنظور الأرثوذكسي، فلطالما تردد في الأدبيات الإسلامية مقولة اختلاف أمتي رحمة، فضلاً عن أن مقولة الاجتهاد نفسها بدت في استعمال الفقهاء حجة ناجعة لتأسيس الاختلاف، خاصة أنها تعضدت بالحافز الديني نفسه «من اجتهد فإخطأ فله أجر» خصوصاً إذا علمنا أنه حتى في داخل الساحة الدينية الإسلامية لا يوجد رأي مجمع عليه في «تفسير النصوص المقدسة ولا على النصوص المنقولة ولا على العقائدية التولوجية أو المعايير الأخلاقية والقانونية المتفرعة عنها»⁽²⁾.

من أجل ضبط الإجابة عن هذا السؤال القائم في وجه فاعلية مفهوم السياج الدوغمائي ينبغي العودة إلى منبع تشكل الأرثوذكسية نفسها، ذلك المتصل بنظرية الوحي الإسلامية كما التمسها المسلمون من القرآن نفسه، ولا بد إذاً من استحضار ذلك المبدأ الذي أثرنه سابقاً المتعلق بمسألة الاعتقاد كأصل ديني وسيكولوجي روحي لظهور الأرثوذكسية، فالوحي يقدم نفسه لا كمنظرة للمعرفة ولكن كمبدأ ضروري للإيمان والاعتقاد، ولذلك كانت الحقائق والمعطيات التي يكشف عنها

(1) نفسه.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 06.

نص الوحي تستقبل كمعتقدات لازمة لكل مؤمن لأن حقيقة الإيمان الأنتولوجية تستلزم ذلك التسليم الطوعي والمطلق بحقيقة ما يطرحه الوحي.

بل إن وجود الوحي نفسه لا يمتلك طابعه الفعلي أو حتى النظري ولا يمكن أن يتأسس عملياً كمعطى للعيان والاعتقاد إذا لم يقدم نفسه كتصور مطلق لحقائق الوجود الميتافيزيقي المادي، تصور تحفيزي لاعتقاد الإنسان نفسه من أجل هدايته. لا يمكن إذاً من الناحية الفلسفية أن نتوقع من خطاب الوحي الموجه وظيفياً لتحقيق الإيمان أن يحمل تصورات أو مسلّماته على نحو متعارض أو اختلافي أو تعددي لأنه حينئذ سيفقد مبرر وجوده كوحي، هل نقول إذاً إن الوحي يقتضي الأرثوذكسية؟

إن تفكيك هذا الأصل يتيح فهماً موضوعياً لمسألة الأرثوذكسية بسياجها المغلق معرفياً وعقائدياً، وهذا هو عامل تكرارها في كل الأديان والمذاهب. إن المعرفة بمعناها العلمي العقلي تتحول إلى مطلب ثانوي مضمون بعد تشكل الاعتقاد الديني، ولذلك تستقل ساحة الاعتقاد بنفسها لتغلق أمامها مجال البحث النظري والعقلي، وهذا هو السبب البنيوي الذي يفسر ذلك التوتر التاريخي المستمر بين الوحي والعقل فماذا يفرض علينا هذا النوع من الفهم؟

إن مسألة السياج الدوغمائي إذاً لا يكفي النظر إليها كأحد أعراض الأرثوذكسية وهي كذلك بالفعل، ولكنها من جانب آخر تشكل شرطاً بنيوياً لنظرية الوحي نفسها، وهذا التحليل في ذاته يضعنا في الحدود القصوى لمشروع نقد المنظور الأرثوذكسي كما يمارسه الباحث ولو على نحو مخاتل، ذلك أن خطابه يمارس بعض دوائر المسكوت عنه في لحظة ويتخلى عنها في دائرة أخرى، فالتنقد الموجه إلى عمل الفقهاء والأصوليين في بناء صرح الأرثوذكسية يصعد عمله أحياناً ليربط تشكّل السياج الدوغمائي بنظرية الوحي نفسها: «إنها تقوم على أن الله الواحد الحي المتعالي قد تدخل عدة مرات في التاريخ واتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء وقد اختار محمداً لهذا الغرض لآخر مرة.. فالقرآن هو كلام الله بالذات لأن الله تلفظ به وركبه باللغة العربية..

هذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم والآخر والمعنى النهائي الكلي للوجود»⁽¹⁾. ولما كانت المعرفة بالوجود وبالعالم قد حُسمت فإن عملية البحث عن المعنى والحقيقة أصبحت مرهونة بنص الوحي نفسه ومسلّماته النظرية عن طريق الاستنباط اللغوي لا استكشاف الواقع الحي «لقد رسخ الأصوليون هذه النظرية عن طريق تشكيل علم أصول الفقه الذي ولّد التماسك التيولوجي وكل البناء الأخلاقي أو التشريعي»⁽²⁾.

من زاوية نظر أصولية يمكن إعادة فهم اختلاف المذاهب الإسلامية فيما إذا كان يشكل تعددية معرفية فعلية تضعف أو تلغي السياج الدوغمائي. إن اعتماد أي من زوايا النظر المذهبية الدينية كان ينتهي دائماً إلى رفض المواقف العقائدية والفقهية للمذاهب الأخرى، ولذلك فإن الاختلاف المذهبي أو العقائدي الأرثوذكسي كان يعيد إنتاج دوائر صغرى من السياج الدوغمائي: أي دوائر مغلقة على مصادرة الحقيقة الدينية المذهبية تعمق ممارسة الانقسام والصراع بين المسلمين وتزيد من ضيق الأفق المعرفي والفكري، ذلك ما يحمله الباحث على ابن تيمية الفقيه الحنبلي بشأن موقفه من المذاهب الأخرى⁽³⁾، فلم يشكل التعدد العقائدي أو المذهبي في القراءة الأرثوذكسية انفتاحاً من وجهة نظر الباحث فكرياً أو عقائدياً يتيح بناء التعايش والاعتراف بالآخر وتكريس تعددية الحقيقة ذاتها وإنما كان عملاً تراتبياً في توليد مستويات مغلقة للسياج الدوغمائي.

على أن السياج الدوغمائي المغلق كمفهوم يوصف طبيعة النظرية الدينية من الوجهة المعرفية والفكرية يتكرس سياسياً واجتماعياً عن طريق ضبط وإغلاق مبدأين أساسيين: «السلطة والجنس في الحياة الاجتماعية، فقد انتهى رجال الدين في مستوى المبدأ الأول إلى تكرار مبدأين يغلبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون وهما طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة... طاعة

(1) السابق، ص: 07.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة»⁽¹⁾.

إن الجانب الأهم في هذا التحليل يتعلق بتفكيك ذلك التناقض الذي يفرضه الموقف الديني في مجال الحياة السياسية حيث يتم الجمع بين مبدأين متعارضين؛ الأول يحرم المسلم من طاعة المخلوق فيما يؤدي إلى ارتكاب معصية ولا بد أن يدخل في هذا المبدأ كل ذي سلطة خاصة الحاكم الذي تمكنه سلطته المادية وتدفعه مصالحه إلى فرض وممارسة أي شكل من أشكال المعاصي المحرمة، فهذا المبدأ يبدو موجهاً - من زاوية نقدية - إلى تحرير المسلم أو حثه على معارضة السلطة السياسية الحاكمة في كل انحرافاتهما التي تبرر في ممارستها للسلطة: الظلم، الاستبداد، الاستئثار بالحقوق المادية، ولكن هذا التقدير الأولي في قراءة المبدأ يتناقض مباشرة مع المبدأ الثاني الذي يستثني الحاكم مهما كان جائراً من أن يكون موضعاً للمخالفة بل ويفرض طاعته لأن بقاءه ضمان عدم الوقوع في الفتنة.

هكذا تصبح طاعة الحاكم - في القراءة الأرثوذكسية للدين والوحي - غير مشروطة تجاه الحاكم بل واجباً دينياً يؤدي إلى التسليم المطلق. إن التوجهات الدينية التي تمسك بها الأرثوذكسية تنتهي إلى فرض بقاء الحاكم ومنحه وجوداً خاصاً يُدخله في دائرة التقديس بأن تصبغ على بقائه وطاعته شرعية دينية. وقد كان هذا بحد ذاته سبباً لظهور ما دعاه أحد المصلحين المحدثين بالاستبداد الديني⁽²⁾.

أما المستوى الاجتماعي لتشكل السياج الدوغمائي المغلق فيتعلق بقضية أدق تخص الحياة الجنسية من علاقات اجتماعية تراتبية بين الجنسين تعيد على نحو ضروري إنتاج قيم السياج المغلق، ذلك أن «ضبط الحياة الجنسية عن طريق المحرمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقائها فيها ثم الامتيازات والسلطات الموكلة»⁽³⁾.

(1) السابق، ص: 08.

(2) الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط 1، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة 2011، ص: 21.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 09.

يتأسس السياج الدوغمائي إذن كنظام اجتماعي مغلق على نحو تراتبي تتمركز فيه الطاعة للحاكم سياسياً وللرجل اجتماعياً كصاحب قوامة على المرأة التي تأخذ عملياً موقع الطاعة له زوجاً أو أباً أو أخاً⁽¹⁾، وذلك كله إنما يتحدد بواسطة نظام الزواج والمحارم الذي يضبط ويحدد شكل واتجاه العلاقة الجنسية، فهو يركز في الواقع على درجة الحرية والسيطرة التي يمتلكها الرجل في مجال الحياة الجنسية كما في مجال العمل والعلاقة مع الفضاء الخارجي والفضاء الداخلي (البيت)، حيث يقع التعارض بين وجهة ذكورية نابذة للمركز ووجهة أنثوية جاذبة للمركز⁽²⁾ والتي تتجسد كواقع اجتماعي واضح، حيث يستحق طاعة المرأة ويمتلك حق تعدد الزوجات وفق التسري، ومن ثم تبدو المحرمات التي يضعها الدين محيطة بجانب المرأة فحسب ولا ينظر الباحث في أبعاد هذه المسألة إلى الأسباب الطبيعية والاجتماعية التي دفعت إلى تشكُّل هذا النمط من الحدود والمحرمات الاجتماعية.

إن هذا المستوى الجلي من قراءة الباحث للتراث الأرثوذكسي الإسلامي يتراجع أو يمنح فسحة أحياناً للاعتبار الأنثربولوجي الذي يمكن أن يظهر لأول وهلة كعامل تبريري، حيث يسند الباحث ظاهرة السياج الدوغمائي إلى دوافع أعمق ذات بعد إنساني كوني؛ إذ يعتبرها منبثقة في الأصل من الإحساس البشري الطبيعي بمديونية المعنى تجاه الله والسلطة بوصفهما مصدرين لانبثاق المعنى والأمن كقيمتين ضروريتين تستوجبان بصورة طوعية الطاعة من البشر الذين يحظون بهما في ظل الحياة الدينية والسلطة السياسية⁽³⁾.

الواقع أن البعد الأنثربولوجي الذي يوليه الباحث أهمية قصوى في بروز الظاهرة الدينية عمومًا يعقد البحث في مسألة السياج الدوغمائي ذلك أن

(1) شرابي (هشام): النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 90-91.

(2) Pierre Bordieu , le sens pratique , p: 130-131.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 10.

المصطلح بذاته يحمل طابعًا تفكيكيًا نقديًا إزاء الحدود المغلقة التي تفرضها القراءة الدينية الأرثوذكسية وي طرحها كأوضاع سلبية معرفيًا وإنسانيًا. إنه يبرز كعائق نفسي اجتماعي ومعرفي في الطريق الطويل الذي شقته الحضارة الإنسانية من أجل بناء الموقف المنفتح فكريًا ودينيًا إزاء الآخر.

إن إثارة هذا المفهوم إنما تنبثق من محموله النقدي إزاء حالة الانغلاق التي يجسدها فكريًا، وذلك تحديدًا ما يتوضح كمقصد لدى الباحث، خاصة أنه يطرح في نهاية تحليله لمسار السياج الدوغمائي إمكانية بل ضرورة الخروج منه من خلال المقارنة التي يجريها بين السياقين الإسلامي والمسيحي⁽¹⁾، حيث ينصب التحليل على إبراز عملية الخروج التاريخي من هذا السياج في أوروبا المسيحية عبر الرأسالية كعملية تطور إيجابي ذات نتائج حاسمة في تفتيت مركزة الذرى السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية تلك التي تمثلها الكنيسة المسيحية، وهذه الحالة لم تتحقق في سياق التجربة الإسلامية بسبب «غياب الطبقة البورجوازية.. القادرة على دور تاريخي محرك وموجه يشبه الدور الذي لعبته البورجوازية في الغرب»⁽²⁾.

إن مفهوم مديونية المعنى يقدم وجهًا نقديًا إذ يؤسس إطارًا اجتماعيًا موضوعيًا لتفسير ظاهرة التدين ذاتها وإعادة تحديدها كظاهرة تقع في حدود الوضع البشري الطبيعي دونما حاجة إلى التساؤل الفلسفي عن حقيقة ميتافيزيقية عليا (=الله) تتأسس عليها قيمة السياج الدوغمائي كنتيجة حتمية -إنسانيًا- إنها مرتبطة بالدافع الطبيعي البشري، حيث لن نتمكن لا في إطار الثقافة الإسلامية ولا في إطار الثقافة المسيحية من أن نتجاوز واقع السياج الدوغمائي الذي يتحدد بناؤه في سياق كل عمل تاريخي واجتماعي من ذلك العمل المؤسس على مشروع الحداثة العلمانية.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 11.

(2) السابق.

إن هذا الوجه من التحليل ينسجم في الواقع مع اتجاه الباحث الذي لم يكل في نقد العلمانية النضالية أو ما اسماء أديان الحداثة الوضعية تلك التي أعادت إنتاج السياج الدوغمائي المغلق حين صادرت أو تجاهلت فاعلية الدوافع أو الذرى الأخرى للوجود البشري، خاصة الذروة الروحية تلك المصادرة التي قوضت ذلك الإحساس بالرضا والأمان واليقين بالمصير تجاه الماضي والمستقبل نحو العالم في ظل الرؤية الدينية، إنه التقويض المروع الذي، دعاه ماكس فيبر خيبة العالم⁽¹⁾.

الواقع أن أركون يبني تحليله للمجتمع البشري ضمن موقف معقد، إذ يتردد بين التزام منظور التطور التاريخي للمجتمع البشري باعتباره باحثاً يفكر في ضوء إشكالية العقل الإسلامي ويسعى إلى تفكيك عوامل الجمود والانقطاع، ولذلك يطرح مفهوم السياج الدوغمائي كمعائق مستهدف بالتجاوز: فههدف مشروعه النقدي حيث لخصه أخيراً هو «التحرير الفكري المنشود والخروج من السياج الدوغمائي لكل الظلاميات وكل الأصوليات»⁽²⁾، وبين الالتزام العلمي المحض الذي يقف بواسطة عمله التفكيكي على الجذور العميقة للظواهر التاريخية الاجتماعية ومنها السياج الدوغمائي. وإذا كان الجانب الأول يتيح له تأكيد مهمته إزاء العقل الديني، فإن الجانب الثاني يمنحه ذلك التوجه الصميم نحو تثبيت الطابع الموضوعي العلمي لمشروعه النقدي، إذ هو لا ينطلق ولا يكرس إدانة مجانية للتراث الإسلامي كما لا يقدم اعترافاً مجانياً لمنظورات الحداثة الغربية⁽³⁾، إنه يتلاعب بمفاهيمها المتعددة والمتعارضة من أجل تأصيل موقفه النقدي.

إن مفهوم مديونية المعنى ومفهوم خيبة العالم يتأسسان في خطاب الباحث كأداتين لإظهار القيمة الواقعية أو الاعتراف العلمي بالأبعاد الواقعية والإنسانية لظاهرة السياج الدوغمائي التي لا يمكن إغفالها في ضوء عملية نقده وتفكيكه،

(1) Wiber (Max), The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, p: 104-105.

(2) أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص: 50.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 17.

ذلك أن تلك الأبعاد هي ما يسمح أو يحرك عملية ظهور السياج الدوغمائي من جديد. كيف تتعارض الأرثوذكسية مع القراءة النقدية التي يلتمسها الباحث في مرتكزات حدائية متعددة؟ أو ماذا كانت نتائج السياج الدوغمائي الذي فرضته القراءة الأرثوذكسية على ساحة الفكر الإسلامي خاصة فيما يتصل بالخطاب القرآني نفسه؟ إن النتيجة هي بمصير تلك المسائل الجوهرية التي «طمست ورميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكيل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن»⁽¹⁾.

يشكل السياج الدوغمائي المغلق حدود النظام المعرفي لمجتمعات الكتاب، حيث تهيمن الأرثوذكسية الدينية وينقسم الفكر على نفسه بالضرورة إلى مجال المستحيل التفكير فيه ومجال المسموح التفكير فيه، وفي ضوء هذا الانقسام تشكل الذات المسلمة، حيث «لا يمكن لأي شخص أن يتوصل إلى الحيز الثاني إلا إذا انتهك حدود السياج الدوغمائي المغلق»⁽²⁾.

لا شك أن هذه الحقيقة التي يحميها السياج الدوغمائي داخل المنظور الأرثوذكسي، لمجتمعات الكتاب هي بالتأكيد حقيقة عرفية ذاتية اعتقادية، وهي وإن اختلفت في مضمونها ومسلماتها لا تختلف في شكلها لأنها حين تعلن مبادئها المطلقة الصحيحة تغلق الباب أمام أية حقيقة ومسلمات أخرى بل تنفي وجود أية حقيقة أخرى خلافها، وهذه المصادرة وهذا النفي يطبقان ويتكرران في كل الأنظمة الدينية لمجتمعات الكتاب، فما يُرى بين طوائف المسلمين من صراع وتصادم على حدود السياج الدوغمائي جرى أيضًا بين طوائف المسيحيين بروتستانت وكاثوليك، ومنه انبثقت ظاهرة الحرب المقدسة عبر تاريخها، ففي

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص: 184.

«مثل هذا المنظور نلاحظ أن الجهاد موجه ضد غير المؤمنين المعتبرين بمثابة لا أشخاص والذين يملأون دار الحرب بطولها وعرضها اقصد بكلمة لا أشخاص انهم لا يتمتعون بمكانة الإنسان»⁽¹⁾.

إن هذا التحليل ينتهي بنا إلى فهم تلك الرؤية التي تؤسس مشروع الباحث القرائي والتي تقيم تقابلاً واضحاً وحاسماً بين الأرثوذكسية وبين الأنسنة حيث يقتضي تجاوز الأولى بناء الثانية، إذ «كل طائفة تدعي أن دينها هو دين الحق وبالتالي أنها الفرقة الناجية والأخرى هالكة ضالة، شاعت هذه الذهنية في المسيحية واليهودية والإسلام»⁽²⁾. فمن أجل فهم أعمق لرؤية الباحث عن السياج الدوغمائي لا بد من استحضار مفهوم الأنسنة ذلك الذي شغل تفكير الباحث كمقصد فلسفي معرفي يخترق كل مشروعه القرائي النقدي ويتأسس كرؤية اعتقادية نقدية غير منحازة تفهم ذلك الارتباط العميق بين الوحي والأرثوذكسية والسياج الدوغمائي وتبني مشروعاتها على تجاوز قراراتها ومحدوديتها، ولكنها تتجنب الوقوع في الطرح العلماني الجاهز ذي الطابع النضالي الذي يكرس في نهاية المطاف أرثوذكسية أرضية.

إن مشترك السياج الدوغمائي والذهنية الطائفية يحكم إذاً مختلف الأديان التوحيدية وإن كان هذا الحكم لا يتزامن تاريخياً وسوسولوجياً بمعنى أن التحولات التي جابهت ذلك السياج في الغرب على المستوى الداخلي لم تواجه الإسلام، حيث بقي السياج الدوغمائي مهيمناً حتى العصور الحديثة لم يشهد قطيعة فعلية برغم كل التفاعلات الظاهرة بالحدثة الغربية، أما على مستوى العلاقة مع الآخر فإن فاعلية السياج الدوغمائي ما زالت نشطة بالدرجة ذاتها بين أنظمة الفكر والسلوك في الأديان الثلاثة. إنه الوضع الذي شدد أركون على حقيقة وجوده، حيث راح يكشف عن رفض الباحثين الغربيين ممارسة أي مستوى من مستويات التفكيك على عقائدهم الدينية، بل محاولتهم المستمرة

(1) السابق، ص: 185-186.

(2) نفسه، ص: 187.

لاستثنائها من أي نقد كحقائق نهائية في ذات الوقت الذي يلقون فيه بكل جهدهم النقدي والتفكيكي لإبطال عقائد الآخر - الإسلام.

لا يتجاوز أركون في تفكيكه للأرثوذكسية الدينية مشتركاً إيجابياً تحمله الأديان الثلاثة ويرتبط بالبعد الإنساني ذاته الذي اتخذ مبدأ مرجعياً وزاوية نظر ثابتة إزاء مسألة الفكر الديني ذلك المتعلق بالمقصد الذي يتأكد وجوده في التراث الديني الإسلامي والتوحيدي عمومًا، فذلك التراث المؤطر بالسياج الدوغمائي يجسد في عمقه حلماً بخلاص الإنسان وأبديته، إنه «يغذي دائماً الحلم بمثال الإنسان.. (الإنسان الكامل) كما كان الله قد حدد ملامحه وطرق وجوده أو تحققه وكما كان الأولياء الصالحون والصوفيون والمفكرون اختطوا مساره في حياتهم الشخصية وفي الرواية التي خلفوها لنا عن تجربتهم في آن معاً. هناك حنين جبار للكينونة يفصل عن الرغبة العميقة في البقاء، هذه الرغبة التي تعذب كل روح بشرية ذات تواصل مع الوعد بالأبدية، وهذا الحنين يحرك المسلم بالطريقة نفسها التي يحرك بها اليهود والمسيحيين المعممين بوعود الكتابات المقدسة»⁽¹⁾.

إن هذا التحفظ الأخير الذي يضعه أركون أمام قضية السياج الدوغمائي وتعارضها مع الاستحقاق الفلسفي والاجتماعي للإنسان حيث يؤكد على البعد الإنساني الذي تنطوي عليه العقائد الدينية وتجسده كتجربة حياتية وكأمل مفتوح للمستقبل وكمسعى للكمال الإنساني والوجود الأبدي⁽²⁾ برغم حدود السياج الدوغمائي والذهنية الطائفية.. إن هذا التحفظ يرسم من جديد الامتدادات الفكرية والمعرفية والمنهجية التي تميز مشروع أركون وتضع حدوده الواضحة، فبرغم التشتت الذي يطبع ظهور أفكاره وحضور خطابه على مستوى أجناس الكتابة (مقالات، محاضرات، دوائر) كما في سياق تشكّلها (ملتقيات وندوات خاضعة لمناسباتها الموضوعاتية) مما يجعل الشقة بعيدة زمناً ومكانياً بين تشكيلات

(1) السابق، ص: 192.

(2) Massingon (Loui), la Passion d'Elhosen Ibn Mansour Elhellaj, librairie oreontale, Paris 1922;tm:02, p:447.

خطابه النقدي ويملي ذلك التكرار والتردد في جانب، وذلك الانفصال بين نمو خطابه في القضية الواحدة في جانب آخر حتى أن قارئاً أركون يتيه في حصر المدونة النصية لخطابه كما في الاتساق الزمني لتأليفه.

رغم ذلك فإن تتبع امتدادات الطموح الأركوني المرتبط بمقصد جوهري هو الأنسنة وانعكاساتها المنهجية النقدية التي تتأكد كل مرة ولا تتناقص في نتائجها إزاء قضية تفكيك الخطابات الدينية كما لا تنزلق نحو أي شكل من أشكال الانحياز يسمح لنا في هذه الدراسة أن نتوصل إلى اكتشاف أو بناء ذلك الانسجام المقولي أو المنهجي الذي يحكم مشروعه النقدي برمته. إن هذه المهمة ضرورية لغاية تحقيق الهدف الأول من القراءة؛ اكتشاف البنية المنهجية والمقولية للمشروع النقدي للباحث تجاه إشكالية الخطاب والعقل الدينيين. إن هذا الهدف يمنحنا في الدرجة الثانية إمكانية التوصيف الموضوعي لطبيعة الاتجاه والعمل اللذين قام بهما الباحث خلال سيرته العلمية والفكرية. إننا نضع بذلك الارتباط بين مكونات المشروع الذي اجتهد أركون في إنجازه متباعدًا ومنفصلاً حيناً بعد حين.

يهدف بحث القراءة التراثية (الدينية) للنص القرآني إلى استكشاف المفاهيم التي وصفها الباحث في تفكيك تلك القراءة. وهذا الاستكشاف يركز على تحديد المفهوم أولاً ثم بحث منشئه الفكري والمنهجي، وأخيراً تتبع تطبيقاته وفاعليته في عملية التفكيك التي يجربها الباحث، وهذه العملية في ذاتها تسمح أخيراً باستيعاب المنجز النقدي المنهجي والنتائج التي توصل إليها مشروع الباحث.

ثانياً: القراءة التراثية.. من نص الوحي إلى نص القراءة

من مفهوم الوحي إلى قراءة خطابه يمارس أركون الاستراتيجية ذاتها: نفي الموقف الأرثوذكسي الديني، ذلك أن الانطلاق من اعتبار الوحي كلام الله يؤسس قراءته أو تفسيره بوصفه بحثاً مباشراً في المقاصد الإلهية لذلك الكلام، فإذا أعدنا بناء مفهوم الوحي في ضوء التاريخية أصبح لازماً مراجعة نقدية لأشكال القراءة والتفسير السابقة التراثية والشروع في تأسيس قراءة جديدة. إنه

المسار الذي سعى أركون في تنفيذه دون أن يجسده على نحو تكاملي أو تفصيلي واضح المعالم منطلقاً من نفي الزعم الأثير لدى الفقهاء والمفسرين بإمكانية الوصول إلى المقاصد الإلهية «ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني ومن ثم تثبيت القانون الإلهي أو المؤله الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبدياً بكل التصرفات أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله»⁽¹⁾.

لقد ميز الباحث على نحو منهجي بين النص التأسيسي - القرآن وبين النصوص الثانوية التي انبثقت في ضوء القراءة الأرثوذكسية الدينية كما دعاها تلك القراءة التي منحها وصفاً عاماً في ضوء ينطبق على مختلف ممارساتها، إذ ترتبط بأفق الإيمان بقدسية النص التأسيسي وألوهية مصدره ومن ثم راح يبرز خصائصها المعرفية والمنهجية بقوله: «أما أنا فإني أشير إلى الخاصيتين الأساسيتين التاليتين للقراءة الإيمانية، وهما خاصيتان لازمتان على طول الوقت: الأولى هي أن كل أنماط القراءة أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق والثانية هي أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية أي مستقيمة صحيحة مجمع عليها من قبل رجال الدين»⁽²⁾.

برغم أن القراءة الإيمانية كما يدل اسمها تتأسس على الاعتقاد بمبدأ الدين الحق ثم الحقيقة الوحيدة ذات الصحة المطلقة، فإنها في ذات الوقت تنطوي ضمناً على بعدها الاجتماعي التاريخي، وربما كان ذلك هو السبب في تعدد الأرثوذكسيات ذاتها: «إن القراءات الإيمانية للنصوص التأسيسية هي في ذات الوقت أماكن أو محطات لانبثاق المعنى أو اندلاعه وإبداعيته وهي كذلك أماكن لانبثاق آثار المعنى والتصورات والتركيبات الأسطورية والأيدولوجية، وذلك طبقاً لنوعية الفئات الاجتماعية وأنماط القراءات التي قدسها الزمن المتطاوّل»⁽³⁾.

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 15-16.

(2) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ص: 65.

(3) نفسه، ص: 68.

إن القراءة الإيمانية تنطوي على أصلها الاختلافي في بعدها الاجتماعي الثقافي ولكنها تنقسم كفروع بحكم الطابع التخصصي للممارسة العلمية المطبقة على النص التأسيسي كنص محوري دارت عليه وانثقت كل النصوص الثانوية «ينبغي أن نذكر هنا عدة قراءات للقرآن، فهناك أولاً قراءة الفقهاء التي هدفت إلى استخراج الأحكام القضائية.. إن التفاسير الأخرى لم تؤثر على عامة المسلمين ولا على عقائدهم ولا على طريقة التلقي الفردية للقرآن، ذلك لأن جماهير المؤمنين مرتبطة عادة بالعواطف الانفعالية والذاتية وإكراهات التعبير عن الهوية والذات من خلال الجماعة أكثر مما هي مشدودة إلى شروحات العلماء وتفسيرهم. فالآيات المحفوظة عن ظهر قلب في متناول الجميع وكلهم يستشهدون بها عفويًا من أجل الصلاة أو من أجل التأمل في حالتهم الراهنة ومن أجل فعل خير ما ومن أجل تعزية النفس والصبر على النوائب»⁽¹⁾.

في النص السابق يعرض الباحث تصنيف أشكال القراءة التي تحملها النصوص الثانوية، فمبدئيًا هناك: نص فقهي - تشريعي، وآخر تفسيري، نص القراءة الشعائرية الطقسية أو نص المعاشة المباشرة للقرآن. يمكن إذاً أن نعيد تصنيف هذه القراءات بإدراجها في مستويين متقابلين «القرآن المحلل فقهيًا وتفسيريًا/ القرآن المعيش بشكل عفوي في سياق شعائري كما في تجربة الحياة. إن هذين المستويين لم يكفا عن التعارض يومًا: في الواقع إن القرآن المعيش كانت له دائمًا الأولوية على القرآن المحلل المدروس والمفهوم على حقيقته»⁽²⁾.

يمكن من أجل وضع الإطار الأوسع لمقاربة الباحث بالنسبة إلى مقارنة النصوص الثانوية المتداولة علميًا أو شعائريًا للقرآن أن نضيف نصين أساسيين: نص أصول الفقه ونص علوم القرآن الذي شكّل في نماذجه الكبرى بحثًا في أصول التفسير وقراءة النص القرآني. إن عمل الباحث شكّل محاولة لمراجعة تلك القراءات - النصوص المتمحورة حول النص المركزي - القرآن وهذه المراجعة

(1) نفسه، ص: 206.

(2) السابق.

النقدية لا يمكن استيعاب تفاصيلها وأهدافها العلمية دون الوقوف على ممارساتها المباشرة في مستوى كل قراءة أو كل نص ثانوي.

أ- نص الأصول: رسالة الشافعي ونفي التأصيل

لا شك أن ما اصطُِّلح على تسميته «علم أصول الفقه» في التراث الإسلامي قد جمع إلى القرآن أصولاً أو أدلة شرعية أخرى هي السنة والقياس والإجماع، ولكن هذه الأصول الأخيرة نُظر إليها باعتبارها تابعة ومستمدة في حجيتها للنص المركزي، ومن ثم كان جهد الباحث متجهاً أكثر إلى نقد مبدأ التأصيل المستند إلى القرآن، فمن الواضح أن فكرة الأصول هذه تنبثق من الاعتقاد الديني في ألوهية الوحي ومشروعيته العليا كنص مقدس ثابت الوجود والقيمة يمتلك سلطته المرجعية بالنسبة إلى المؤمنين به الذين يتجهون إلى بناء معاييرهم الواقعية انطلاقاً من أحكامه ومقولاته كأصل. إن فكرة الأصول -إذا- إحدى لوازم الاعتقاد الديني، ميثاق الاعتقاد المتشكل في ظل الأرثوذكسية، بل إن «فكرة التأصيل تابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه، فهذا الخطاب لا ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده»⁽¹⁾.

يتخذ أركان إزاء فكرة الأصول موقفاً ظاهراتياً - يلامس العيان الأصلي للظاهرة⁽²⁾ - في تحليله للمنشأ حين يربطها بتوجهات الخطاب القرآني ذاته وبمقولته العقائدية، إذ يشخص ذلك التماهي بين رجوع الموجودات إلى أصل ثابت هو خالقها (الله) ورجوع المؤمنين أو البشر إلى أحكامه: أوامره ونواهيه التي حملها خطابه الموحى، وهذا التحليل يؤكد ذلك اللزوم الذاتي لعملية البحث في الأصول التي نشأت باتجاه النص القرآني على أن أركان يميز مبدئياً بين عملية

(1) نفسه، ص: 08.

(2) أنطوان خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ط 1، دار التنوير، بيروت، 1984، ص:

التأصيل التي اتخذت على الدوام طابعاً علمياً منهجياً وبين المسار الذي شكلته الأصولية المعاصرة، حيث «يكتفي الأصوليون بفرض رأيهم عن طريق استلام السلطة السياسية»⁽¹⁾.

إن هذا التمييز يحتفي بالأطر العلمية والاستدلالية التي برز بها علم الأصول القديم ولكنه لا يتوقف عند الحدود القريبة في مراجعة القراءة الأصولية؛ أي تقييم أعمال الأصوليين وبيان حظهم من التوفيق في مهمتهم. إن هذا لا يمثل مقصداً علمياً أو نقدياً في مسعى الباحث ومشروعه وإنما يضع أمامه هدفاً علمياً مختلفاً جذرياً إزاء المسألة وهو هدف يتواءم مع الإطار النظري المنهجي لمبدأ التاريخية، حيث يتم نفي فكرة التأصيل ذاتها باعتبارها عملية تتجاهل حقيقة الشرط التاريخي الثقافي الذي يتضمن نشاط المعرفة ويحكم حركة العقل وممارساته المختلفة.

إن الشرط الذي يحتكم إلى تاريخية النص أي تاريخية الأصل وتاريخية القراءة لا يسلم بأي جدوى لممارسة التأصيل، بل لا يسلم بإمكانية التأصيل ذاتها فكل محاولة من هذا النوع ترند دائماً إلى جبر الشرط التاريخي الاجتماعي والمعرفي الذي يعيد الباحث تفكيكه في مستويات ثلاثة تشكل مستلزمات التفكير والبحث بواسطة التاريخية وتبني على نحو مباشر الجهاز المفاهيمي لفوكو، خاصة مفهومي المفكر فيه، اللامفكر فيه⁽²⁾ فعملية التأصيل هي ممارسة فكرية منهجية ضمن سياق تاريخي ثقافي معين لا تتجاوز في أقصى حدودها «الممكن التفكير فيه»⁽³⁾ أي ما يسمح به نظام التفكير المهيمن وما تسمح به إمكانيات اللغة المستعملة من جهة وما يسمح به النظام السياسي والاجتماعي من جهة ثانية. إنها عملية تقف أمام دائرتين مغلفتين تماماً: الأولى هي دائرة المستحيل التفكير فيه⁽⁴⁾، حيث لا يسمح

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 8.

(2) Foucault, les mots et les choses , p: 337-338

(3) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 11.

(4) نفسه.

نظام الفكر ولا النظام السياسي، ثم دائرة اللامفكر فيه⁽¹⁾، حيث يكتفي العقل بترديد المؤلف من العقائد والمفاهيم والإشكاليات، وتأخذ القضايا والإشكاليات التي افتتحها الفكر في السياق المتطور للمرحلة التاريخية الراهنة مجالاً منقطعاً تلقائياً عن نشاط التفكير ومسعاها.

يشكل العقل الإسلامي المثال الذي تتفاعل فيه نتائج تلك المفاهيم الثلاثة، حيث يتواجه مع منجزات الحداثة الفكرية والمنهجية وتظهر أطره وهي منغلقة على نفسها غير معنية بتلك المنجزات، وكلما تطورت وتكاملت منجزات الحداثة اتسعت دائرة اللامفكر فيه في السياق العربي الإسلامي. إن التأصيل ينكشف في ضوء هذه المفاهيم التي يقترحها الباحث بوصفه عملية تثبيت اللامفكر فيه وتوسيع دائرته وينتهي فكرياً كإنكار مستمر ومنظم للتغيرات التي تصيب الواقع كما الفكر ذاته، وهذا هو جوهر تعارضها مع مقتضيات التاريخية، فالخطاب «الأصولي» الراهن ينكر أية مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوصى به ابن تيمية وأفتى به الغزالي وأجمعت عليه مراجع التقليد وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة ونجاحه في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة⁽²⁾.

إن الانطلاق في هذا المدخل النظري بالنسبة إلى فكرة التأصيل يفضي مبدئياً إلى إعادة استكشاف الطابع التاريخي لمنجزات علم الأصول، فالخطاب الأصولي بقدر ما يقدم نفسه كعلم لازم دينياً وعقائدياً يحمل شكلاً واقعياً تاريخياً، ومن ثم يعاد تفكيكه لدى الباحث كخطاب اجتماعي يعيد قراءة النص الديني المركزي. إن مسعى الباحث النقدي شأن النص الأصولي لم يقتصر على وضع الإطار النظري لنقد فكرة التأصيل ولكنه استكشف أطروحاته في ضوء نص «الرسالة» للشافعي الذي نظر إليه دائماً كنص تأسيسي لعلم الأصول «كان قد تبلور لدى

(1) نفسه.

(2) السابق، ص: 12.

الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهومًا من الناحية التاريخية للعقل الإسلامي الكلاسيكي»⁽¹⁾.

يستبعد أركون في تناوله للرسالة الطرق الكلاسيكية في البحث تلك التي تهتم «بالتشكيلة الظاهرية للكتابة تمامًا كمستمعي الشافعي في زمنه، أقصد بالصيغ الظاهرية هنا أساليب المحاجة والدحض والتحديد والأحكام القانونية»⁽²⁾، ففضلاً عن المفاهيم الأولية الثلاثة يبني استراتيجيته وفق مبدأ الإبستمي، حيث يتجه البحث إلى استكشاف نظام الفكر الذي يحكم خطاب الرسالة. إنه نظام أو بالأحرى عقل سبق أن حللنا أصوله ضمن مفهوم العقل الكتابي لأنه يتأسس على النص الكتابي الديني وموجه لبناء مشروعيته العليا، فهو «موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة»⁽³⁾.

لا شك أن علم الأصول يشتغل في بناء عملية التأصيل على أدلة الحديث والإجماع والقياس، ولكن الأصول الثلاثة هذه تركز في تأكيد مشروعيته على دليل القرآن، ولذلك فإن الرسالة كنص قرآني يتمحور حول النص القرآني أساساً. إن القراءة الإيمانية تفرض منطقها في مستوى الصيغ الأولية للرسالة، حيث تستعيد كما بيّن الباحث عناصر الاعتقاد الإسلامي التي تشكل بدورها فضاء الممكن التفكير فيه عقائدياً⁽⁴⁾. يمكن أن نلخص تلك الصيغ بأنها تتعلق بحمد الله وبيان بعثة محمد وأحوال العرب قبل البعثة ثم ظهور الإسلام وانتصاره والتذكير بفضل كتاب الله وبفضل العلم والعمل به، وكل تلك العناصر يتم إسنادها بواسطة الشاهد القرآني، وهي «تعبّر عن روح ثقافة بأكملها أي ثقافة منغلقة يمكن أن نجد نظائرها ومعادلاتها في النصوص العقائدية؛ اليهودية والمسيحية، لكي يتوضح ذلك يكفي أن نستبدل اسم موسى أو عيسى بمحمد أو

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 67.

(2) نفسه، ص: 68.

(3) السابق، ص: 69.

(4) نفسه، ص: 70.

التوراة والإنجيل بالقرآن. يمكننا أن نتحدث هنا عن وجود عقل تيولوجي شغال وفعال ماضيًا وحاضرًا في كل مجتمعات الكتاب»⁽¹⁾.

ما هي إذا الإجراءات والمضامين التي يقدمها ذلك العقل عبر قراءته الإيمانية الأصولية للنص القرآني؟ لقد حاول الباحث إبرازها عبر إشكاليتين: الأولى تتعلق بالخاصية اللغوية للنص القرآني بما هو نص عربي خالص استند الحجاج عن ألوهيته إلى إعجازه البياني، فمقدمة الشافعي في الرسالة «تدافع عن المكانة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخرى»⁽²⁾، فلماذا كان الشافعي يدافع عن مكانة خاصة للغة العربية بإزاء اللغات الأخرى؛ يجب تحليل الباحث بأن ذلك التفضيل يهدف إلى غرض واضح هو تبرير اختيار نزول القرآن بها دون سواها، ثم يرتب على ذلك مسألة أخرى تتصل بالمستوى اللساني السياقي للقرآن هي الإعجاز، لأن صحة النص ارتهنت بقضية الإعجاز السياقي التي هي قضية لغوية بيانية⁽³⁾.

لا بد أن نستبعد أن موقف الشافعي من لغة القرآن يندرج في سياق علمي ثقافي نظر باختلاف إلى أصول بعض مفردات القرآن، إذ أكد بعض المفسرين أن أصول بعض الكلمات ترد إلى أصل أجنبي حبشية أو فارسية مثلاً، بينما نفى آخرون وجود أية ألفاظ أجنبية. لم يكتف الشافعي بحجة القرآن ذاته ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ وإنما انتقل كما أوضح الباحث إلى مستوى عقلي في الحجاج، أي انتقل - كعادة القراءة الإيمانية - من الاعتقاد إلى العقل، وهو يرد على القائلين بوجود غير لسان العرب في القرآن «ولعل من قال إن في القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ولكنه لا يجهل منه شيء وعلى عامتها حتى لا

(1) نفسه، ص: 70.

(2) نفسه، ص: 69-70.

(3) نفسه.

يكون موجود فيها من يعرفه»⁽¹⁾.

حين يستشهد الباحث بهذا النص فمن أجل أن يبرز ليس المضامين والأحكام فحسب ولكن طريقة الاحتجاج ذاتها التي تنحو منحى عقلياً على المعتقد إزاء القرآن، فإذا كانت القضية التي يجتهد الشافعي في إثباتها هي "ليس في القرآن غير لسان العرب" والتي يترتب عليها وجوب معرفة العربية من أجل الفهم الصحيح للقرآن، حيث «لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»⁽²⁾، فإن الاستدلال على صحة هذه القضية أو الفرضية يتم بواسطة فرضيات أخرى أو مقدمات غير مبرهن عليها وغير لازمة منطقياً وإنما مسلم بها كحقائق موضوعية بفعل إكراه أو مقتضى الاعتقاد الديني.

فالمقدمة الأولى تفترض كحقيقة بديهية لا تتطلب برهاناً أن لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، والمقدمة الثانية تفترض أنه لا يحيط بعلم لسان العرب إلا نبي وهي مصممة اعتقادياً من أجل تفسير وجود ألفاظ غير معلومة لدى العرب يضطر البعض إلى نسبتها إلى غير العربية، فالادعاء بوجود اللفظ الأجنبي في القرآن نابع إذاً من الجهل ببعض ألفاظ العربية التي هي من الاتساع بحيث لا يعلمها إلا نبي. ولكن لا يمكن أن نتجاهل أن هذه المقدمة منبثقة ضمناً من حكم النص القرآني ذاته، إذ نص على ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، وهذا يستلزم علم ذلك النبي علماً تاماً باللسان الذي أرسل للتبليغ به.

إن خطاب الشافعي يبنى محاجاته على قاعدة الإيمان ذاتها، فالخصم الذي يتأسس في مستوى المحاجة التي يبينها الشافعي لا يخرج عن حدود المنطلق

(1) السابق، ص: 72.

(2) نفسه، ص: 73.

الإيماني، فالقائل المفترض في محاجة الخطاب «إن قال قائل» لا يعترض إلا على مسألة أن القرآن بلسان العرب دون سواه. فإذا تتبعنا محاجة الشافعي في وجه من يقول بوجود لسان غير لسان العرب في القرآن وجدنا أن استدلالاً عقلياً يبينه الخطاب في مستوى الأدلة التفصيلية على صحة القضية المدعاة، ولكن تلك الأدلة ترتد جميعاً إلى الإيمان بصحة قضية الوحي والنبوة، ولذلك ذهب الشافعي يدفع الاحتمال بأن النبي محمد ﷺ قد بعث بألسنة غير العرب لأنه إنما بعث إلى الناس كافة بقوله «إذا كانت الألسنة مختلفة مما لا يفهمه بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض وأن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع، وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي، لا يجوز والله أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد بل كل لسان تبع للسانه»⁽¹⁾.

إن قراءة الشافعي في الأصول تمارس العقل في بحث مسائل الخطاب القرآني وفي مقدمتها لغته بعد الشرط الإلزامي للاعتقاد بالوحي، وقد تصدى الباحث في تحليل هذه المسألة، من أجل استكشاف طبيعة ذلك العقل الذي ينطوي عليه في العمق خطاب الأصول في قراءته، للنص القرآني دون أن تعيق مهمة النقد الاعتراف بتلك «الانتقالات الماهرة والفطنة من الاعتقاد إلى العقل»⁽²⁾ التي ظهر بها خطاب الشافعي، فالعقل الذي تبدأ فاعليته بعد الشرط الإلزامي لحقيقة الوحي يتيح من منظور الباحث نوعاً معيناً من العلم لا يقوم على استكشاف الحقيقة وإنما على مجرد التعرف والانتساب ذاتياً إلى حقيقة الوحي البديهية، ثم يكون العلم بتلك الحقيقة أي بالتزاماتها وتوجهاتها عن طريق قواعد استنباط علمية تعود إلى نص الوحي. وهذا المجرى⁽³⁾ الذي يتخذه العلم يتأسس في منشئه على فاعلية نفسية عاطفية خيالية في مستوى التسليم والاقتناع ثم يستكمل عناصره أو بناءه الموضوعي، وهذا هو معنى التداخل الذي يستخلصه الباحث كنتيجة لتحليل الممارسة العلمية في خطاب الأصول لدى الشافعي.

(1) السابق.

(2) نفسه، ص: 70.

(3) نفسه، ص: 72.

ربما تكون هذه النتيجة التي اجتهد الباحث في تحليلها تحصيل حاصل بالنسبة إلى أشكال القراءة التي تأسست كعلوم للنص القرآني لأنها جميعًا تنطلق من الاعتقاد بمشروعيته العليا كوشي، ولذلك كل الممارسات التحليلية العلمية في علم الأصول أو غيره ترسخ ذلك الاعتقاد وتبرره وتوسع مضامينه واستلزاماته العلمية، وهذه البديهة تقلل من أهمية الاستكشاف الذي يحاول الباحث إثباته لأن النظام المعرفي المطبق على النص في رسالة الشافعي محدد المعالم والأهداف بداهة وابتداء.

على أن السؤال الأكثر إلحاحًا بالنسبة للباحث في تناوله للشافعي يتعلق بمعرفة الأسباب التي أثارت حرص الشافعي على التنبيه والمحااجة المستميتة إلى مسألة أن القرآن نزل بلسان عربي محض؟ فالأسباب التي حصرها الشافعي نفسه لخصها الباحث في ثلاثة: إيضاح جملة علم الكتاب متوقف على المعرفة بلسان العرب، النصيحة للمسلمين في هذا الأمر، بيان الحق في هذه المسألة، القيام بتلك النصيحة وإظهار ذلك الحق طاعة لله. لم يتوقف الباحث عند ظاهر هذه الأسباب وإنما أعاد المسألة إلى سياقها الثقافي الكلامي، إذ هناك «علاقة لغوية لا تختزل إلى شيء آخر تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله الحق بالحقوق والصيغ اللغوية المحسوسة التي تلبستها في القرآن، كانت هذه العلاقة قد درست باستمرار من قبل علم الكلام والعلوم العربية بدءًا من القرن الثاني الهجري.. ولكن الشافعي لا يبالي إطلاقًا بتلك المحاجات والمناظرات التقنية التي ازدهرت في ساحة كلا العالمين المذكورين.. مهما يكن موقفه الشخصي من تيار الفكر المعتزلي فإننا نجد أن رسالته تستمد أهميتها ومغزاها مما تمحوه وتحذفه أكثر مما تقبله وتنص عليه»⁽¹⁾، فما الذي تثبته إذا رسالة الشافعي وما الذي تمحوه؟

تلتبس الإجابة عن هذا السؤال في حيثيات بحث إشكالية الكلام الإلهي، فالشافعي من زاوية تحليل الباحث كان يلح على إثبات لزوم العلاقة بين حقائق أحكام القرآن وبين لفظه العربي، إذ حقيقة القرآن في لفظه العربي وبالضرورة، فإن

(1) السابق، ص: 73.

ما تحاول أن تمحوه رسالة الشافعي هو القول بأن اللفظ القرآني مخلوق على نحو ما هيأ المعتزلة، فكأنها كان الشافعي يرد ضمنيًا بتأكيد على عربية اللفظ القرآني وتعلق حقيقة القرآن به فهما وتشريعًا عن لغة المعتزلة التي أخذت في الظهور، خاصة إذا علمنا إنكاره موقف المتكلمين ونفوره من مقولتهم واعتبار أن كتبهم لا تدخل في عداد كتب العلم «بل قال حكيم في أصحاب الكلام: أن يطردوا ويحملوا على الإبل منكسين ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك السنة وأخذ الكلام»⁽¹⁾.

الواقع أن موقف الشافعي في مسألة عربية اللفظ القرآني لا يمكن فهمه على نحو متكامل إلا في ضوء اشتراطات الوسط الكلامي الأصولي الفقهي الذي اكتنف مرحلته التاريخية أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري، فالتفاعل الثقافي والتزاحم السياسي على عهد العباسيين بين العرب والفرس وانعكاس ذلك على مستوى التوجهات الفقهية والكلامية عمومًا يحكم لا محالة توجهات رسالته في الأصول، فبإزاء أبي حنيفة الذي كان يرى جواز القراءة بالترجمة ويسهم في الكلام بكتاب الفقه الأكبر معتبرًا أن «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم»⁽²⁾ - ملتزمًا في مسائل الخلاف طريقًا وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة - «يصر الشافعي على أن قراءة السورة الأولى من القرآن، الفاتحة، باللغة العربية وليس بترجمة إلى أي لغة أخرى شرط ضروري لصحة الصلاة، ويتجاهل الشافعي موقف المسلمين من غير العرب الذين لم يتعلموا العربية بعد.. يبدو ذلك على السطح خلاقًا فقهيًا في الفروع دون الأصول لكنه يشير بطريقة لافتة إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي بين منهجين في التعامل مع النص ومع الواقع في الوقت نفسه، إنه خلاف حول هوية النص القرآني، هل هي المعنى وحده أم المعنى متلبسًا بالألفاظ، وعلى صحة الافتراض الأول يمكن

(1) أبو زيد (نصر حامد): الإمام الشافعي والأيديولوجيا الوسطية، ص: 98.

(2) الماتريدي (أبو منصور): شرح الفقه الأكبر، ط 1، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، ص: 10.

للترجمة أن تحل محل الأصل.. أما الموقف الذي ينطلق منه الشافعي فهو التلازم بين اللفظ والمعنى واعتبار العربية جزءاً جوهرياً في بنية النص»⁽¹⁾.

إن موقف الشافعي في قراءته للنص القرآني من خلال تأكيد هويته اللسانية العربية التي أخذ استيعابها وفهمها شرطاً لفهم النص وصحة التعبد به يستجيب إلى الشرط الاجتماعي التاريخي الذي حكم سياق تشكّل الأصول والمذاهب الفقهية فهو موقف ينجز دفاعاً عن عربية القرآن باعتباره عربياً قرشياً في وجه التمدد الأعجمي وتوجهاته الأصولية الفقهية. ربما تكون هذه تحديدًا هي الأدلوجة التي ينطوي عليها خطاب الشافعي والتي تقبع تحت القواعد والإجراءات الأصولية الظاهرية المقررة لاستنباط الأحكام.

كان أركون منشغلاً أكثر بطبيعة العقل الذي يشتغل داخل نص الرسالة، إذ هو عقل يبني مبادرته على تسليم سيادة النص ويبارس عملياته الاستنتاجية على منطق متداخل (الروح/العقل/الخيال/الحس). وفي ظل ذلك الاشتغال الاستمولوجي غيب أو غابت عنه حقيقة البعد الاجتماعي الثقافي الذي يصنع محمول ذلك النص القرائي الإيماني. إن الشافعي حسب أركون، وإن كان قد انطلق من التأكيد على اتساع لسان العرب واستحالة الإحاطة به لغير نبي، اجتهد في ترسيخ قراءة «تقوي الأساس بشفافية القرآن. إذا ما حزنا كل الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية فإننا نستطيع أن نفهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحين في حياة كل مؤمن وكل زمن أو جيل»⁽²⁾.

الواقع أن ادعاء الاتساع للسان العرب إنما كان موجهاً للالتفاف على مقولة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن، إذ هو موقف بحاجة يسعى ضمناً إلى تفسير وجود تلك الألفاظ غير العربية أو المدعاة أنها غير معروفة في العربية باعتبارها غير معروفة ليس بسبب أعجميتها الأصلية وإنما هي مجهولة لاتساع العربية وعدم

(1) أبو زيد (نصر حامد): الإمام الشافعي والأيديولوجيا الوسطية، ص: 98-101.

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 79.

الإحاطة بها من طرف مستعمليها، ووجودها في القرآن دليل بنظر الشافعي على أن العلم بها تام للنبي ومن ثم استنتج أو لزمه الاستنتاج بأن علم العربية لا يتم إلا بنبي، ولكن النتيجة الأهم بالنسبة إلى أركون كما بالنسبة إلى الشافعي نفسه أن الكفاءة اللغوية العربية هي السبيل للوصول لدلالات القرآن واستنباط أحكامه المفروضة على كل مؤمن، وهذا المقصد لدى الشافعي هو الذي يشكل فرضية شفافية الخطاب القرآني، تلك الشفافية التي تحرم برأي الباحث من النظر إليه في «تعقيده اللغوي والأدبي السيميائي»⁽¹⁾.

بما أن الأصول - إلى جانب الفقه - قد قرأت النص القرآني كمصدر للسيادة العليا ومرجعاً لاستنباط التشريعات والقوانين عبر قواعد ومبادئ استنباطية محددة فإن اتجاه القراءة في هذا العلم - كما لدى الشافعي - قد انتهى حسب رأي الباحث إلى ترسيخ الدلالة الحرفية للنص بغرض الوصول إلى بناء أحكام تشريعية، وهذا المنحى في اعتبار الدلالة الحرفية دون سواها ضمن عمل الأصوليين والفقهاء أسقط أو أهمل حقيقة الطابع المجازي في لغة القرآن، تلك التي تفضي إلى تعددية في المعنى. لا ينبغي أن ننسى هنا أن التركيبة المجازية للخطاب القرآني قد اعتبرت من طرف أركون خاصية بنيوية ذات قيمة معيارية تصنيفية بالنسبة إلى تحديد هوية هذا الخطاب والخطاب الديني عموماً، ولذلك فإن محاولة العمل على القاعدة المنهجية والإبستمولوجية القاضية بشفافية القرآن لدى الأصوليين والفقهاء ومحاولتهم القسرية بتحويل الخطاب القرآني إلى نص تشريعي شكلت إحدى مغالطات القراءة الإيمانية ليس فقط لأنها أهدرت الطبيعة التعددية لمنحاه الدلالي ولكن لأنها قد فرضت الوهم في نظره بإلهية الشريعة وأدخلت في حيز اللامفكر فيه طابعها أو جوهرها التاريخي.

يميز أركون بين روايتين: رسمية تدعي تشكُّل الشريعة من خلال عملية متدرجة في استخلاص الأحكام من القرآن بناء على إلحاح المسائل المطروحة في

(1) نفسه، ص: 79.

واقع المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى لتنتهي إلى مدارس فقهية أربع فضلاً عن مدارس الشيعة، أما الرواية التي أفرزها التحليل التاريخي على يد المستشرقين وبنائها الباحث فتؤكد أن قانون الشريعة «أنجز داخل المجتمعات الإسلامية وبشكل وضعي كامل»⁽¹⁾ مستوحياً الأعراف المحلية السابقة على الإسلام، ولطالما استشهد أركون بمثال قانون العرف الذي بقي مهيمناً في بلاد البربر حتى الاستقلال وقيام الدولة الوطنية.

إن الرجوع إلى الأحكام القرآنية أو الدينية كان بمنظور الباحث عملاً نادراً لا يحكم الحركة المركزية لعملية التشريع الخاضعة بصفة غالبية لسلطة الأعراف وقناعات القضاة أنفسهم، الأمر الذي فتح باباً للخوف من الفوضى وتفوق الآهة، وهو ما شكّل الحاجة الملحة لتأصيل الأصول أو توحيد مصادر التشريع وضبطها كما تجسد ذلك في رسالة الشافعي، إن تلك الأصول هي التي صاغت تلك الأطر النظرية التالية في أحكام وضعية عرفية وربطها بالنص عبر آلية هي القياس، وذلك هو منشأ الوهم بقداسة الشريعة الوضعية في حقيقة انبثاقها⁽²⁾.

الواقع أن رواية الاستشراق عن نشأة الشريعة لا تقدم تفسيراً ملائماً ومنسجماً مع الشرط التاريخي والثقافي الفعلي لانبثاق الشريعة، وإنما تركز على مسألة نظرية ملحة بالنسبة إلى المنظور التاريخاني الفيلولوجي وهي: نفي الأصالة الإلهية للأحكام المتشكلة في ظل الفقه الإسلامي. وقد نبه أركون نفسه إلى محدودية واختزالية ذلك المنظور في مواقع مختلفة من رؤيته المفتحة التعددية، ولكنه يعود للالتحاق به غير مرة حين تتقاطع أطروحاته مع المقصد المركزي للباحث: إثبات الطابع التاريخي للظاهرة الدينية، ولذلك فإنه ألح على منجز جاكليين شابي في اتجاهها إلى ربط نبوة محمد ﷺ وتشكل القرآن بالوسط القبلي لما قبل الإسلام، وهو هنا يتبنى رؤية (جولدتسهير - شاخت) في تشكل الشريعة من أحكام الأعراف الوضعية المحلية ومن الاجتهادات الشخصية لممارسي القضاء.

(1) السابق، ص: 397.

(2) نفسه، ص: 296 - 297.

لا شك أن قسمًا من الأعراف المحلية في بيئة العرب قد أعيد إنتاجه أو إقراره كأحكام شرعية من طرف النص الديني نفسه - أحكام الدييات مثلاً - ولكن المسألة لا تتوقف عند إثبات هذا التداخل أو الاحتواء الذي أنجزته الشريعة على أعراف العرب وأحكامها والذي لا يقوم دليلاً كاملاً على انتفاء نظرية انبثاق الشريعة من النص الديني. لا بد أن نعيد النظر في مسألة تشكل الشريعة من خلال إعادة بناء عناصر الموقف الديني التاريخي لظهور وسيادة النص الديني، فمن زاوية نظر فينومولوجية يقدم النص القرآني نفسه كنظام اجتماعي سياسي، وهو يحمل المؤمنين به على هذا الاعتقاد الذي يتحول تلقائياً إلى توجه مستمر إلى نصوصه وأحكامه الظاهرة أو الضمنية كمرجعية سلوكية فردية أو جماعية. إن فكرة الشريعة (الإلهية) هي فكرة لازمة من داخل خطاب القرآن نفسه كما من مقتضى الاعتقاد به من طرف المؤمنين.

إن الشريعة كنظام لازم الوجود اعتقادياً بفضل رسالة الخطاب القرآني قد مورست بوصفها شريعة إلهية وطبقت أحكامها كأحد شروط الطاعة والولاء لله في تجربة الرسول محمد ﷺ نفسها. ودون أن نبحت مسألة نوايا الأفراد أو صدقهم بالالتزام في الشريعة فإن الممارسة السياسية والاجتماعية والفقهية ظلت تحتفظ بالولاء الظاهر والرسمي لمبدأ إلهية الشريعة.

من الضروري الاعتراف بحقيقة أن جزءاً من أحكام الشريعة ينتمي إلى تقاليد ما قبل ظهور الخطاب القرآني، ولكن تلك التقاليد التي أعاد الخطاب استعمالها فقدت هويتها العرفية، إذ دخلت كظواهر عضوية في بنية الاعتقاد الديني إنها أحكام - رغم عضويتها الأصلية - اكتسبت هويتها الإسلامية بوجودها ضمن بنية الخطاب القرآني. إن مفهوم البنية في واقع الحال يلزم بالنظر إلى أحكام الشريعة ككلية وكهوية واحدة لا يلتفت فيها إلى الأجزاء أو الظواهر الفردية (تقاليد وأعراف العرب الأولى) التي لم يعد لوجودها الأول معنى بعد اندراجها في الهوية الجديدة للإسلام أو القرآن. إن أركان المرتبط بمفهوم البنية على صعيد المنهج التحليلي النقدي للقرآن يتجاهل في نظره للشريعة ذلك المفهوم

ليمنع في تتبع المسعى الاستشراقي الفيلولوجي الاختزالي: «التحري التاريخي وإلحاق الأصول المنشئة» فبنوياً لا يمكن أن نسقط وحدة الشريعة ووحدة هويتها الدينية حتى بعد أن نعيد إرجاع بعض أحكامها إلى أصول عرفية محلية أو إلى مجرد اجتهادات شخصية. إن إسلامية الشريعة مستمدة من نظام طرح نفسه موظفاً في إطار بنية اعتقادية وتشريعية جديدة في عناصر وأحكام من بيئة العرب نفسها.

إن ظهور الخطاب القرآني على نحو تدريجي مواكباً لأحداث الدعوة المحمدية مشخصاً لقضاياها مجيباً عن أسئلة واقعها التي كانت تنبثق من تجربة الدعوة نفسها مع المؤمنين أو غير المؤمنين هو ما رسخ مبدأ انبثاق الشريعة كنظام مستقل ذي طبيعة إلهية. وإذا ما استعدنا مفهوم أركون نفسه عن الحدث التدشيني الذي يشكله الوحي أمكن من وجهة فينومنولوجية فهم ذلك الإحساس بالانبثاق الجديد لنظام الشريعة كطريق هداية للمؤمنين وسعادتهم في حياتهم الدنيا كما في حياتهم الأخرى وفق مقتضى الاعتقاد الديني.

لا يستهدف هذا التحليل إبطال تحريات الاستشراق بالنسبة إلى مسألة انبثاق أو صدور القوانين الفقهية من النص القرآني، تلك التي تبناها أركون، وإنما يتوخى بالأساس إبراز حقيقة ظهور الشريعة ونموها من حيث المبدأ في ضوء سلطة الخطاب القرآني كحدث أسس المبادرة التاريخية للإسلام، ومن ثم فإن تأسيس علم أصول الفقه على يد الشافعي وتوسيع تلك الأصول إلى الإجماع ثم القياس ليس مجرد حيلة كما ذكر الباحث وإنما هو اقتضاء نظري ومنهجي انتهى إليه عمل المجتهدين تحت إلزام إلهية مبدأ الشريعة وشمولية أحكامها.

على أن المفارقة الأدق في هذه الإشكالية التي تثيرها القراءة الأصولية للخطاب القرآني لدى الباحث كما لدى المستشرقين هي أنه بمجرد الانطلاق من القول بتاريخية الحدث القرآني نفسه وإزالة التقديس عن خطابه كما عن شروط قراءته لن تكون هناك من ضرورة منهجية ومنطقية لأي اجتهاد من أجل إثبات تاريخية أحكام الشريعة، لأنه مهما كان الاعتقاد بالشريعة، ومهما كانت طرق استنباط أحكامها من القرآن، فإنها تأخذ حكم مصدرها ضرورة. إنها تشكل

ممارسة تاريخية ما دام مصدر (=أصل) استنباطها تاريخيًا ابتداءً، فتحرّيات الاستشراق على إثبات الطابع التاريخي البشري لأحكام الشريعة هي في واقع الحال تحصيل حاصل لمقولة تاريخية النص القرآني ذاته، لأن المقولة المقابلة إنما تنطلق من تعميم القول/ الاعتقاد بقداسة القرآن سواء عن طريق استقراء النص ذاته أو عن طريق الاستنباط من مبادئه وقواعده التوجيهية العامة.

ب- نص التفسير: الحكاية التاثيرية.. علامة الوعي الاسطوري

بجانب القراءة الأصولية التي حاولت بنظر الباحث تأسيس ألوهية الشريعة من خلال السعي إلى استنباط أحكامها أو ربطها بالنص القرآني عن طريق آلية القياس فإن القراءة الإيمانية اتخذت مستويين آخرين؛ يتعلق الأول بالاستعمال الشعائري للقرآن، ويرتبط الثاني بعمليات التفسير النظري للكتاب. إن المستوى الأول يستوعب التجربة الفردية والجماعية المعيشة مع القرآن عن طريق التداول الشعائري اليومي في الصلاة أو في التلاوة أو الوعظ أو في سياق التعامل والتواصل الاجتماعيين، حيث يتم إنتاج معنى النص/ الخطاب القرآني بواسطة الاندماج العاطفي والتجسيد العملي المباشر لتعاليمه وتصوراته. إنها الحالة الأعم لفهم القرآن وحضوره السيمانتي بين المؤمنين، إن «الخطاب القرآني المتلوّ طقسياً أو شعائرياً يعيد تحيين أو تجسيد كل مشاعر الانتماء العاطفي إلى نظام العقائد واللاعقائد التي شكلت تدريجياً أثناء التلفظ الأولى به إنه، يعيد تحيينها فيما وراء قراءات النص الرسمي المغلق. فهذه العملية النفسانية اللغوية تحصل أو تتشكل لدى كل ذات تدخل إلى فضاء التواصل الخاص بالخطاب القرآني»⁽¹⁾.

إن القيمة التواصلية لهذا المستوى من فهم القرآن واستعماله لم تنزل بنظر الباحث هي الأكثر حضوراً حتى لدى المسلمين المعاصرين لخلوها طبعاً من أي كلفة عملية أو اجتهادية، وهذا الحضور للقراءة الشعائرية يقضي الممارسة العلمية التفسيرية ويبعد جمهور القراءة عن أي تفحص علمي للقرآن كما التفاسير المتراكمة قديماً وحديثاً. إن المثل على مبلغ إهمال الوسط الإسلامي لعمل المفسرين

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 394.

يضرب بأكبر تفسيرين كلاسيكيين هما تفسير الطبري والتفسير الكبير للرازي «فالمسلمون لا يزالون يفضلون استهلاك القرآن في حياتهم اليومية على أن يخضعوه للدراسة والتفحص العلمي الحديث»⁽¹⁾.

لا شك أن مسلّمات القراءة التفسيرية (الإيمانية) واحدة للقرآن، تلك التي كانت تتأسس في ضوء الاعتقاد بإمكانية ووجوب الوصول إلى المقصد الإلهي مباشرة ولذلك لم يجد المفسرون حرجاً - الطبري مثلاً⁽²⁾ - في المطابقة بين تفسيرهم وبين قول الله، تلك الصيغة التي وصفها الباحث بقوله «كان الطبري مثلاً يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية يقول الله، كأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً، وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمناً وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى.. ثم بالطبع بين التفسير المقترح والمضمون السيميائي للكلمات في كل آية»⁽³⁾.

يميز الباحث في القراءات التفسيرية للقرآن بين المرحلة الكلاسيكية، حيث ظهرت أغلب التفاسير الكبيرة - تفسير الطبري، التفسير الكبير للرازي⁽⁴⁾ - وبين المرحلة المعاصرة، حيث ظهر خطاب الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. وبرغم اشتراك المرحلتين من حيث المبدأ التفسيري للقرآن في مسلّمة الاعتقاد بإمكانية الوصول مباشرة للمقصد الإلهي في النص باعتباره هدفاً من عملية التفسير ذاتها فإن تفوق المرحلة الكلاسيكية واضح في استنادها إلى شروط معرفية ملزمة لعمل المفسر كانت تشكل مقدمات نهجية جدية وصارمة في وجه كل مفسر، خاصة تلك المتعلقة بالشروط اللغوية والتاريخية والبلاغية والمنطقية التي ظهرت في انجازات الأصوليين خاصة.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 89.

(2) الطبري (أبو جرير): تفسير الطبري.. جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ط 1، دار هجر، القاهرة، 2001.

(3) نفسه، ص: 90.

(4) الرازي: التفسير الكبير مفاتيح الغيب، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1981.

إن التفسير الذي تنجزه الحركات الأصولية المعاصرة لا يستند برأي الباحث على غير المقدمة الاعتقادية (الإيمانية): تحقيق المقصد الإلهي مباشرة عند قراءة الخطاب القرآني، أما تلك الشروط العلمية لممارسة عملية التفسير فقد تم التخلي عنها نهائياً، مما جعل التفسير يتحول إلى ممارسة مشاعة بين مختلف المناضلين أو الناشطين في حقل الحركة الإسلامية⁽¹⁾. فانتشار هذا النوع في تفسير القرآن ينتهي بنظر الباحث إلى نسيان الوظيفة الأولى والأساسية للوحي «كشف الحجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف.. كان المفسرون الكلاسيكيون يعوضون بواسطة صدق تجربتهم الدينية نواقص تفاسيرهم، أما المناضلون السياسيون المعاصرون من أتباع الحركات الإسلامية فيبتعدون عن ما هو إلهي وعن شروط استقبال الكلام الذي يكشفه أو يوحيه في آن معاً»⁽²⁾.

قبل أن نبحت تفكيك أركان لمنهجية التفسير الكلاسيكي، خاصة مع مثال الطبري، ينبغي أن ننتبه هنا إلى أن احتجاجة على الممارسة التفسيرية الأصولية المعاصرة يستند إلى اعتبارين متلازمين: الأول هو تراجع تلك الممارسات عن الشرط العلمي والمعرفي للتفسير حتى بالمقاييس الكلاسيكية، والثاني تبسيط مهمة التفسير ونتائجها الدلالية وإفقار الخطاب القرآني ذاته كخطاب وحي وفي هذا الاعتبار الأخير نستكشف الباحث وهو يؤسس منظوراً أو اختياراً ما في عملية تفسير الخطاب القرآني.

يتعلق ذلك الاختيار بتصور مختلف لوظيفة الوحي ذاتها. إنه لا يطرح هنا- كنظام متجاوز معرفياً أو سيمانتياً، ولا يستعاد الآن لتفكك بنياته وطرق إنتاجه للمعنى، وإنما يقدم باعتباره خطاباً فائقاً في خايمته السيميائية، إذ يجمع بين البيان وسلطة الرمز المرتبطة بالمجهول أو الغيب دون أن يهمل الباحث تلك الخاصية الفارقة في أنه خطاب يقيم علاقة بين الله والإنسان⁽³⁾، فهو من هذه الناحية تأسس

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 89.

(2) السابق، ص: 90-91.

(3) توشيهيكو إيزوتوسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية في الإسلام، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

بنويًا وخطابيًا على علاقة تلازمية بين الإنسان والله. وبلا شك فإن هذه العلاقة تتحكم في هوية المعنى المستكشف في ضوئها، على أن الأمر الأكثر أهمية بالنسبة إلى القرار التأويلي الضمني⁽¹⁾ للباحث هو أن طبيعة العلاقة التي يتصورها أو يوحىها ليست علاقة صارمة وحاسمة بصيغة السؤال والجواب، حيث يمكن أن تتوصل إلى أجوبة نهائية لمعنى النص، وإنما هي استقبال واحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة وحقيقة الكائن والكينونة. وبلا شك فإن هذه الطبيعة المفترضة في الخطاب القرآني لا يمكن أن تضاف إلى أي خطاب آخر، بمعنى أن يكون منطويًا باستمرار على سؤال الوجود والكينونة والمعنى اللانهائي.

لا شك أن الباحث يحرر أو يجرد النص من سلطة التشريع الإلزامي الذي يخص حياة البشر، ولكنه يؤسس ضمنيًا للنص ما يمكن تسميته مرجعية سؤال الوجود والمعنى بالنسبة إلى الإنسان، وهذا المنطلق التأويلي في النظر إلى الخطاب القرآني الذي ينبثق من منظور الأنسنة كخلفية تؤطر مشروع الباحث المنهجي والقرائي كله لا يكون غريبًا إذا اتصل بمنزع التأويل العرفاني الصوفي، إذ يتأسس على تجاوز الظاهر اللساني ويستجلي بواطن الخطاب المرتبطة بالبعد الرمزي والدلالة المجازية للقرآن، تلك التي أهدرها عمل الفقهاء بتعسفاتهم المنظمة⁽²⁾ في استنباط أحكام تشريع واقعية وتحويل القرآن إلى نص مباشر حرفي الدلالة.

من الصعب أن نستطلع الأبعاد التي تؤول إليها رؤية الباحث لطبيعة الدلالة في القرآن لأننا لم نظفر بتأويل متكامل لقسم من القرآن أو نص من نصوصه على نحو مباشر حيث يمكن أن تبرز معالم ونتائج قراءته. إن مشروع الباحث يقدم نفسه كاستراتيجية تفكيك تُبطل عمليات التأويل القائمة لكنها لا تسعى غالبًا إلى بناء دلالات مقابلة أو بديلة إلا في حالات قليلة وعلى نحو عرضي كما في هذا السياق الذي نحله أو في موقع آخر لافت، حيث استجلي الباحث ما دعاه على

(1) نقترح هذا كمفهوم إجرائي.

(2) أبو زيد (نصر حامد): هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

2004، ص: 254.

نحو صريح بالنظرية الاخلاقية القرآنية التي تستجمع في نظره نقدًا للقيمة إلى جانب نظام من القيم المحورية لا يُطرح لمجرد التأمل الروحي، بل لأجل أن يجسده المؤمن في حياته ووجوده الذي ينبغي أن يشهد في كل لحظة على المطلق المتعالي⁽¹⁾ ثم لا يتردد الباحث في ملامسة مقام من الإنصات الحميم لفاعلية الخطاب القرآني «لنخاطر ببعض الملاحظات.. فصفت الله من نوع الجبار المهيمن الرحمن الرحيم المرید كاشف الغيب هي عبارة عن نقاط ارتكاز يستند إليها الفكر من أجل الامساك بالكينونة، بل أكثر من ذلك إنها تجعل الكائن المطلق يخترقني كإنسان.. ينبغي أن نعلم أن الخطاب القرآني خطاب تكويني فاعل مؤثر، بمعنى أنه يخلقني ويصوغني طبقاً لتحديداته الخاصة عندما أتلوه وأتلفظ بآياته»⁽²⁾. وإذا كان من اللازم متابعة خطاب القراءة الأصولية في فقرة لاحقة ضمن تحليل نص القراءة الإيمانية في مختلف تجلياته فإن تركيزنا سيقع الآن على أحد نماذج التفسير الكلاسيكي التي اتخذها الباحث عينة على استكشاف طبيعة العقل الأرثوذكسي الذي اشتغل على تأويل القرآن وفرض هيمنته في التراث الإسلامي الكلاسيكي كله.

استخلص الباحث كثيرًا من النتائج أو رتبها على تفكيكه لطرق التفسير الكلاسيكي انطلاقًا من تفسير الطبري بواسطة قراءة جزئية متعلقة بموضوع الكلاله⁽³⁾ وفي الوقت ذاته على بحث المستشرق الأمريكي دافيد.س. بورز⁽⁴⁾. يقول الباحث مبررًا أهمية مراجعة التفسير الكلاسيكي في قضية الكلاله «في أثناء

(1) أركون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ط 1، دار النهضة العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007، ص: 22.

(2) نفسه، ص: 25.

(3) النساء، الآية 12: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَاعَرٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ۝﴾.

(4) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences, <http://i-epistemology.net> v06, No 02, 1989.

ترددي المستمر على القرآن كانت مشاكل القراءة تسيطر على انتباهي (بالمعنى التقليدي لكلمة القراءات)، وبالتالي فقد رحت أهتم بمشاكل التفسير الخاصة بالجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء، وبعد أن استشرت التفاسير الكلاسيكية، وخصوصًا تفسير الطبري، اكتشفت أن رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة كلاله ومعناها هي من الخطورة والأهمية بحيث إن مجمل المسألة يمكنه أن يساعدنا للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي على بلورة تيولوجيا إنسانية منطقية للوحي»⁽¹⁾.

لا بد أن نتوقف مع رؤية بورز Powers نفسها من أجل أن نستكشف حدود العمل الذي باشره أركون، إذ ليست المسألة متعلقة باختيار إحدى قراءات الآية، ولكنها متصلة بمنظور طالما اجترحه المستشرقون منذ جوزيف شاخت يسعى إلى نفي وجود التشريع الإسلامي المعروف حاليًا في حياة النبي⁽²⁾، على أن أطروحة بورز نفسها تقدم تنوعًا مختلفًا على هذا الأصل يحاول التأكيد على أن «قانون الإرث الإسلامي لا ينتمي إلى نظام الإرث الموحي إلى النبي وأن المجتمع الإسلامي لا يمتلك القراءة والفهم الأصليين لعدد من الآيات والأحاديث النبوية»⁽³⁾. وهكذا فقد ميز بورز بين ثلاثة أنظمة لقانون الميراث: نظام الإرث في مرحلة ما قبل الإسلام وكان مؤسسًا على المقامية الاجتماعية أكثر من اعتبار النسب، قانون النموذج الإسلامي الذي لم يوجد إلا في حياة النبي وهو نظام وصائي يعتمد التقسيمات الثابتة في حالة غياب الوصية وقد منح الاعتبار في المرحلة الأولى من الهجرة مبدأ المؤاخاة⁽⁴⁾، أما القانون الإسلامي المصاغ في العصور المتأخرة تحت عنوان علم الفرائض فيتعلق بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية للمرحلة المتأخرة، حيث إن «أصحاب السلطة احتكروا التشريع

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 25-30.

(2) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences, <http://i-epistemology.net> P: 329.

(3) Ibid, P: 329.

(4) Ibid, P:331.

القرآني وفرضوا فهمهم بعرض قراءة مختلفة وتنمية نظرية إبطال آيات التورث بالوصية وأسباب النزول المتعلقة بالميراث»⁽¹⁾.

ليس هذا إلا الإطار العام لنظرية بورز، فمقترحه المركزي يتصل بإعادة قراءة آية الكلاله في مستواها التركيبي من جهة وفي مستوى دلالة لفظ الكلاله تحديداً، وهنا يلتقي عمله مع عمل أركون الذي يسجل أولاً الآيه دون حركات من أجل أن يعرضها على القراءة المباشرة، وبمقارنة تلك القراءة المباشرة بالقراءة الرسمية في المصحف يستكشف النتائج المترتبة على تبدل القراءة ثم البواعث التي تحكم في عمل المفسرين لتثبيت قراءة بعينها دون أخرى. هكذا يشرح الباحث: «وقد فعلت كما فعل بورز من جهته بعرض هذه الآيه غير المشكّلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش والممتع التالي؛ إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآيه كما هي واردة في القرآن وبنفس الإعراب والحركات، ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل ولكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استعادها التفسير الأرثوذكسي»⁽²⁾.

إن الإشكالية التي تطرحها هذه الآيه تتعلق بمستوى القراءة نفسه⁽³⁾ ثم بمستوى الدلالة والحكم الفقهي المترتب عليها، ولذلك فقد أثارت الآيه روايات مختلفة لدى المفسرين حاول الباحث أن يستعيد من خلالها منهجية التفسير الكلاسيكي منطلقاً من مثال الطبري، ذلك أن «الخلافاً المذكورة بالطبع من طرف الطبري حسب منهجيته المعروفة في التفسير المرتكزة على الأخبار المدعومة

(1) Ibid, P: 330.

(2) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 34-35.

(3) تشكل القراءة أو القراءات أحد اختصاصات التفسير وعلوم القرآن ويتعلق بالصور التركيبية والإملائية لكلمات وعبارات القرآن.

بالإسناد، أقول إن هذه الأفعال تخص فعلين أساسيين هما: يورث ويوصي، فهما مقروءان بشكل مبني على المجهول أو المعلوم بحسب التفسير المعتمد، وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً تماماً مثل كلمة كلاله (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيين على المعلوم). وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن، أي تصبح ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ أَمْرَةً﴾ وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية⁽¹⁾.

يكاد أركون يستنسخ مسعى بورز سواء في مقترح القراءة أم في مبررات استبعاد القراءة السائدة، فانسجماً مع تصوره العام لنظام الميراث في الإسلام يرى بورز «أن القراءة الحالية تخالف القراءة الأصلية الموحى بها وأن هذا التبديل خضع للأغراض السياسية للحكام مباشرة بعد وفاة محمد.. ثانياً إن قراءته المقترحة تتوافق مع تطور قانون الميراث في الإسلام الذي منح اهتماماً للفردية وحقوق المرأة»⁽²⁾. وهكذا انصب تحليل الباحث لطريقة المفسرين على تعاملهم مع قضية القراءة كمدخل لفرض دلالة معينة على النص، حيث يتم بناء قراءة معينة مهما كانت تعسفية من أجل تبرير دلالة أو حكم فقهي ما، وهذا ما حدث مع آية الكلاله إذ فرضت صيغة المبني للمجهول على الفعلين يوصي ويورث، وهذا ما يؤكد مبدئياً على الأقل تحكم الأغراض والاعتبارات الاجتماعية في تفسير النص القرآني حتى في مستوى الأحكام المعتمدة إلهية.

في مراجعة قراءة المفسرين لمسألة الكلاله يستند الباحث للإطار اللساني الحديث باستعمال مفهوم الكفاءة القاعدية اللغوية لدى تشومسكي، وهي القدرة التي يمتلكها المتكلم/ السامع لإنتاج عدد غير محدود من الجمل وللحكم على صحتها⁽³⁾ من أجل تصويب القراءة أي اتخاذ مفهوم الكفاءة معياراً لتمييز القراءة

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 37.

(2) David Powers , Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences , , <http://i-epistemology.net> p: 332

(3) عمارة (خليل أحمد): في نحو اللغة وتراكيبها، ط 1، عالم المعرفة، جدة، 1984، ص: =

السليمة التي التمسها الباحث لدى القراء من غير حفظة القرآن، إذ تمكنوا من قراءة الفعلين بصيغة المبني للمعلوم. وفضلاً عن أن هذه القراءة سليمة وسلسة نطقاً فإنها تفتح الباب لدلالة أخرى يهتدي فيها الباحث برأي بورز، سنعود إلى استجلائها بعد متابعة تحليله لقراءة الطبري ومن خلاله طريقة التفسير الكلاسيكي.

يمكن أن نميز في تحليل الباحث تركيزه على مسألتين؛ الأولى تتعلق بمنهجية الحذف لقراءات بعينها يتم إسقاطها رغم اعتبار الصحة فيها والثانية تتصل بمعيار القراءة الصحيحة التي تعتبر بناء الدلالة ذلك المعيار العائد دوماً للاعتبار العددي الغالب، أي أن اعتبار الأغلبية العددية السوسولوجية أولى في اعتبار الصحة العلمية (اللغوية)، ولذلك فإن «الطبري يخصص مكانة ما للقراءة التي يبجلها البعض ويعتمدونها ولكن دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبة على حذفها لمصلحة تلك القراءة الشائعة التي اعتمدها رسمياً والتي يفضلها العدد الأكبر من القراء الذين يعتنقون الإسلام»⁽¹⁾.

تنبثق في وجه الباحث إشكالية القراءة (بالمعنى اللغوي) كرهان أيديولوجي اجتماعي، فمسألة تفسير القرآن لم تكن عملاً تأويلياً فحسب يشتغل في مستوى إنتاج الدلالة على أرض النص الصلبة المتفق على صيغتها اللغوية وإنما كان أيضاً في بعض الأحيان وتحت ضغط الحاجة تدخلاً مباشراً في تغليب صيغة لغوية على أخرى، وفي رأي الباحث فإن إرادة المفسرين والفقهاء المفعمة بالأغراض والأعراف الاجتماعية والسياسية - وهو ما ألح عليه بورز أيضاً - كانت تمارس شكلاً من أشكال التلاعب بمواد وأطر القراءة الكلاسيكية، ففضلاً عن القراءة هناك أيضاً قضية الناسخ والمنسوخ، حيث يفضي إلى نسخ الآيات التي تضمنت

57-58 = تشكل الكفاءة الى جانب الأداء الفرضية (Competence

/Permanence) الأساس في النظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكي

(Generative Transformational Grammar)

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 37.

أحكامًا لا تناسب مواقف الفقهاء ومصالحهم، ومن ثم فإن الرهان الذي يطرحه الباحث هو النظر إلى أن «الصيرورة التاريخية التي أدت إلى تشكُّل الأغلبية وصلابة مواقف السیادات أو السلطات التي تدعمها بالقياس إلى تشكُّل الأقلية.. لم تتعرض لأي دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة تفسير.. إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله»⁽¹⁾.

كان التفسير إذاً، ومن خلال مثال الطبري، رهانًا سياسيًا اجتماعيًا لا يتوخى مقصد الحقيقة ذاته وإنما يرسخ إرادة الأغلبية المهيمنة من جهة ويخضع من جانب آخر إلى ضغط الخلاف بين السنة والشيعة محاولاً تجاوزه بواسطة مبدأ أهل القبلة أهل الإسلام⁽²⁾، ففي سبيل تثبيت قراءة وحيدة صحيحة (أرثوذكسية) تحسم الخلاف وتحفظ وحدة الأمة جرى المبدأ التفسيري المركزي الذي أسسه الطبري، ولذلك فإن الباحث يستعرض مجموع الروايات الخاصة بالكلالة كما أوردها الطبري ليستكشف من خلالها حجم الخلاف الذي كان قائماً حول إشكالية المعنى عمومًا والدوافع التي كانت تتحكم أو تقف وراء ذلك الاختلاف، رغم أن الطبري يحسم الموقف لصالح القراءة الوحيدة، وهي الأقل سلامة من الناحية اللغوية بحسب رأي الباحث، فإن الطبري من هذه الوجهة يضع بتفسيره خطة تثبيت الأرثوذكسية. لكنه من جانب آخر يعطي بدلالة الحذف أو الغائب إمكانية تعارض الرهانات حول المعنى في صدر الإسلام الأول. إن الباحث بصدد هذه الروايات أو الأخبار يحاكم موقف الطبري في مستويين؛ الأول مستوى المبادئ التي تتحكم في القراءة الإيمانية، الثاني مستوى الإخراج الأدبي السردي للأخبار حيث يتحقق الوعي الإيماني ويتغذى⁽³⁾.

لماذا أثارت مسألة الكلالة هذه الروايات حول معناها، ولماذا أثير حولها كل هذا القدر من الغموض؟ هذان سؤالان متلازمان لمناقشة البديهيّات التي

(1) نفسه، ص: 38.

(2) نفسه، ص: 43-46.

(3) السابق، ص: 51-55.

استخلصها الباحث، وهي في واقع الأمر ليست بدييات بقدر ما هي فرضيات قراءة تجاه القاعدة الضمنية لعمل المفسرين إزاء النص. كان جهد الطبري - من وجهة تحليل الباحث - منصباً على تثبيت معنى أوّلى مسبق للكلالة مهما كان التساؤل حولها يحفظ نظام الإرث القائم، وهذا المسعى الضمني العميق في اتجاه التفسير هو ما يرتب نتيجتين بدييتين لازمتين: الاجتهاد في التغطية على المعنى الحقيقي بتريد الأخبار والإيهام بغموض المعنى، ثم اختيار المعنى لكلمة كلالة في ضوء قواعد التورث العربية القائمة وهنا يفترض الباحث وجود معنى محدد للكلالة تحاشاه الطبري⁽¹⁾ وكل المفسرين، إنه الكنة أو زوجة الابن، الحكم نفسه الذي انتهى إليه بورز حيث اعتبر أن الأخبار أو الشواهد السبعة والعشرين في الطبري تثير تعارضاً أو أسراراً حول اللفظ الذي يعني الميت الذي لا يترك والدًا ولا ولدًا أو يعنى كل أولئك عدا الوالد والولد، فهذه الشواهد أديرت لتحديد دلالة الكلمة لأحد المعنيين لغرض إبعاد الدلالة الأصلية: الأخت في القانون⁽²⁾.

الواقع أن تعدد الروايات لدى الطبري كان متمركزاً أكثر ليس على المعنى اللغوي الأصلي الذي لم يقع عليه الخلاف في نصوص التفاسير وإنما على الطرف الذي ينطبق عليه لفظ الكلالة في الآية فيما إذا كان متعلقاً بالموروث نفسه أم بالورثة، إذ يذكر الطبري في هذا الخلاف: «واختلف أهل التأويل في الكلالة فقال بعضهم: هي ما خلا الوالد والولد»⁽³⁾ ثم يعدد القائلين بذلك في اثنتين وعشرين رواية⁽⁴⁾ ووفقاً لتأويل آخر يقول الطبري: «وقال آخرون الكلالة ما خلا الوالد»⁽⁵⁾، وذكر في ذلك رواية

(1) نفسه.

(2) David Powers , Studies in Coran and Hadith in the amirican journal of social Sciences , , <http://i-epistemology.net>, p: 334.

(3) الطبري: تفسير الطبري، ج 6، ص: 475.

(4) نفسه، ص: 475-479.

(5) السابق، ص: 479.

واحدة⁽¹⁾، أما الرأي الثالث فيذهب إلى أن «الكلالة الموروث وهو الميت نفسه سمي بذلك إذا ورثه غير والده وولده»⁽²⁾ وذكر لذلك روايات أربع⁽³⁾، وأخيرًا الكلالة: «الميت والحي جميعًا»⁽⁴⁾ وينتهي الطبري إلى ترجيح اختياره بتعيين معنى الكلالة في «ورثة الميت ممن عدا والده وولده»⁽⁵⁾ الذين يشكلون بحسب الرازي القسم الثالث من الورثة وينسبون إلى الميت بواسطة⁽⁶⁾.

يتأسس عمل الطبري إذا نُظر إليه في جانب آلية العرض كمنجز إحصائي أو توثيقي للآراء التأويلية بشأن دلالة الكلالة - أو غيرها - حيث ينتهي إلى ترجيح إحدى الدلالات التي يراها مطابقة لنص الآية، ولكن فهم منحى الطبري يبقى مرهونًا بالدلالة اللغوية للكلالة: الكلالة على هذا القول مصدر من قولهم تكلله النسب تكللا وكلالة بمعنى تعطف عليه النسب⁽⁷⁾، وهذا المعنى لا يتأثر - في الواقع - حتى عند الأخذ بالقراءة غير المعتمدة: «إذ قرأ بعضهم: وإن كان رجل يورث كلاله.. بمعنى وإن كان رجل يورث من يتكلله بمعنى من يتعطف عليه بنسبه من أخ أو أخت»⁽⁸⁾.

من الواضح أن أركون لم يُعنَ بتفحص الأصل اللغوي للفظ الكلالة خلافًا لبورز الذي اجتهد بإعادته إلى أصل عبري⁽⁹⁾ وأمعن أكثر في تفسير تعسف القراءة وكثرة الروايات التي بدت له تحمل غرضًا مبيتًا هو حجب المعنى الحقيقي للكلالة

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص: 480 - 481.

(4) نفسه، ص: 481.

(5) نفسه، ص: 482.

(6) الرازي: التفسير الكبير، ج 9، ص: 229.

(7) الطبري: تفسير الطبري، ج 6، ص: 475.

(8) نفسه.

(9) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences , , <http://i-epistemology.net>, p:334

دون أن تستوقفه مسألة اشتقاقها اللغوي التي شكلت مستند تأويل مركزي في التفسير الكلاسيكي الذي نظر في التمسك باشتقاق لفظ الكلالة من وجوه: «الأول: كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت.. فسميت القرابة البعيدة كلاله، الثاني: كل الرجل إذا أعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة، وذلك لأننا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف.. الثالث الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الإحاطة ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس.. ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطاً بالجوانب، وإذا عرفت هذا فنقول: من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة لأنه كالدائرة المحيطة بالإنسان وكالدائرة المحيطة برأسه، أما قرابة الولادة ليست كذلك.. فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهي كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات فإنما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب إليه»⁽¹⁾.

ينسجم هذا التخریخ لدلالة الكلالة مع «نطوق الآية الثانية في آخر السورة: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَاكٌ لِّبَنِي آدَمَ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾، فهذه الآية «تدل على أن الكلالة من لا ولد له ولا والد، وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الإخوة والأخوات حال كون الميت كلاله، ولا شك أن الإخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين، فوجب ألا يكون الميت كلاله حال وجود الأبوين»⁽²⁾.

تبنى أركون أطروحة بورز بمقترحها كما باستدلالاتها ونتائجها، ولذلك تلقف المعنى الجديد للكلالة دون أدنى تفحص ودون أن يكشف عن مبررات بورز نفسها، إذ اعتبر أن لفظ الكلالة يعني الأخت في القانون أو الكنة.. مستنداً إلى حجج ثلاث: أولاً أعاد أصل الكلمة إلى العبرية والفينيقية ولغات أخرى والتي تعني بحسبه «الأخت في القانون».. ثانياً إن هذا المعنى يتوافق أكثر مع

(1) الرازي: التفسير الكبير، ص: 229.

(2) نفسه، ص: 230.

التشريعات القرآنية التي تلح على حقوق المرأة، ثالثاً أن المعنى المقترح من طرفه كان هو المعنى الأصلي الذي استبدل بواسطة الجيل الأول من المسلمين لأسباب سياسية⁽¹⁾. وفضلاً عن هذه المبررات التمس بورز ما اعتبره حجة لغوية ضمن أحد نصوص كتاب الأغاني تتعلق بقصة الشاعر قيس بن ذريح⁽²⁾ التي تخبرنا أن قيساً «كان أبر الناس بأمه، فألهته لبنى وعكوفه عليها عن بعض ذلك، فوجدت أمه في نفسها وقالت: لقد شغلت هذه المرأة ابني عن برِّي ولم تر الكلام في ذلك موضعاً حتى مرض مرضاً شديداً، فلما برأ منه قالت أمه لأبيه: لقد خشيت أن يموت قيس وما يترك خلفاً وقد حرم الولد من هذه المرأة وأنت ذو مال فيصير مالك إلى الكلالة فزوجه بغيرها لعل الله يرزقه ولداً»⁽³⁾ اعتبر بورز أن «في هذا السياق يعود لفظ الكلالة على لبنى ابنة ذريح في القانون ولا يمكن أن تعود على قيس»⁽⁴⁾.

لا شك أن هذا الاستنتاج من بورز يشي بقصور فهمه للصيغة التركيبية العربية كما إلى الدلالة السياقية نفسها، فأم قيس تنصح زوجها بأن يزوج قيساً حتى يكون له أبناء يرثون مال جدهم بعد أبيهم لأنه لو بقي قيس بلا ولد ومات لصار مال ذريح إلى الكلالة أي إلى القرابة البعيدة من الإخوة والأخوات، فلا غبار على أن هذه القصة تؤكد ذلك المعنى الواضح والمستقر في الوعي الديني والاجتماعي للفظ الكلالة في الوسط الإسلامي. وهكذا يبدو مقترح بورز ومن بعده أركون غير ضروري إذا راعينا سياق الآيات، حيث تعلن الآية⁽⁵⁾ 4/7

(1) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences, <http://i-epistemology.net>, p:334.

(2) Ibid , p: 335

(3) الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، ط 3، دار صادر، بيروت، 2008، ج 9، ص: 135.

(4) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences, <http://i-epistemology.net>, p:334

(5) النساء الآية 07: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۖ﴾

التقسيم الثابت بين الرجل والمرأة في ميراث الوالدين، أما الآية⁽¹⁾ 4/11 فتشرح تلك الأسهم الثابتة وفق الترتيب التالي: إذا كان الأبناء والبنات موجودين معاً، في وجود أكثر من بنتين، مع الأبوين في وجودهما إلى جانب أبناء الميت، أو وجودهما وحدهما إلى جانب إخوة وأخوات الميت، الآية⁽²⁾ 4/12 تشرح سهم الزوج الحي: أولاً في حالة حياة الزوج وحده إلى جانب أبناء الزوج، ثم في حالة حياته - أو حياتها - وحده. وفي الترتيب المنطقي فإن الوضعية التالية ستكون عند ما لا يترك الميت والدًا أو ولدًا لأن حالات الأزواج، الأبناء، والآباء تم استيعابها من قبل⁽³⁾.

وليس غريباً أن الباحث وبرغم كل الاحتفاء الذي أبداه بعمل بورز عاد واعترف بغرابة طرحه في تأويل الكلاله: «فعندما أُلّف هذا الأخير (= بورز) كتاباً ضخماً عن نبوة محمد وأنها تقليد حرفي للنبوة لدى بني إسرائيل وجدت أركون مصدوماً وقال لي: هذا الرجل يقول كلاماً فارغاً على طول الخط بما في ذلك أسطورة الكلاله التي أعجبتني»⁽⁴⁾، فقد بدت محاولة بورز برغم الإشارة التي

(1) النساء، الآية 11: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلأُمِّهِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ كَانَ اللَّهُ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴿١١﴾﴾.

(2) النساء الآية 12: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَا أُمْرَأَةٍ وَلَهُ أَحٌّ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ إِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضْكَرٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾﴾.

(3) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences , <http://i-epistemology.net> , p:333.

(4) رضوان السيد: المصادر الإسلامية في دراسة محمد أركون، ضمن "محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان"، ص: 35.

تحملها وهي تقع في تعسف فيلولوجي واضح ربما يعود إلى ذلك المنحى من البحث الذي وصف به منهجيته: «بعد استكمال أطروحتي بدأت البحث في المصادر التاريخية التي يمكن أن تسند فرضياتي»⁽¹⁾ ولكن الأهم في الإطار المنهجي أن أركون لم يلتفت مطلقاً إلى كل الاحترازاات التي صاغها في ضوء عقله الانبثاقي المنفتح وراح يستسلم إلى الإغراء الفيلولوجي في البحث عن أصول الكلمات وإثارة الريب حول الأخبار وروايات التفسير متجاهلاً إمكانية النظر إلى نصوص الميراث القرآنية كخطاب واحد تتحدد دلالاته في حكم طابعه البنيوي لا أن يتوقف أو يرتن بدلالة كلمة واحدة هي الكلالة.

لكن النتيجة الأهم في تصور الباحث مستلهماً مقررات بورز هي انفصال التشريعات التي استخلصها المفسرون والفقهاء - التي تخلص دائماً لقواعد النظام الاجتماعي العربي - عن النظام التشريعي الذي توخاه القرآن أو النموذج القرآني بتعبير بورز، ولكنه لم يُحترم دائماً خاصة فيما يتعلق بجوانب التعارض أو التجاوز للنظام الاجتماعي (الوصية نموذجاً)، فهو لاء قد «سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم توريث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل»⁽²⁾.

إن قراءة الباحث لتفسير النص في الجانب المتعلق بالأحكام التشريعية تسعى بصورة واضحة إلى استكشاف تاريخية تلك الأحكام بإثبات انفصالها عن مقاصد النص القرآني من جهة وارتباطها العميق بشروط وتقاليد النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد حينئذ، إنها أحكام ذات جوهر اجتماعي عرضي تؤسس شرعيتها الدينية ومن ثم تعميمها وإطلاقها بواسطة الاستناد التبريري على النص القرآني.

يمكن - هنا - أن نقف عند مسألة لافتة في قراءة الباحث لا يمكن تجاهلها في بحث استراتيجية خطابه القرائي النقدي، إذ يحاول إقرار عملية الانفصال تلك

(1) David Powers, Studies in Coran and Hadith in the amiricam journal of social Sciences , <http://i-epistemology.net> , p: 335

(2) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 67.

بادعاء وجود مقاصد تشريعية مستقلة للنص القرآني تتجاوز الأعراف العربية وتؤسس نظاماً متماسكاً، فمن الضروري التساؤل عندئذ فيما إذا كان الباحث يفكر باحتمالية النظر إلى النص القرآني كمستند تشريعي للحياة الاجتماعية كما تفعل القراءة التراثية ليكون الفرق بين منظوره إذا والمنظور التراثي (الأرثوذكسي) متعلقاً باتجاه القراءة لا بأسسها.

لا بد أن نذكر بين حين وآخر أن الباحث حاول مراراً أن يفصل النص أو يحرره من المحيط والنهايات التأويلية التي أرسنها القراءة التراثية بإثبات أنه نص المعنى اللانهائي للوجود أو بمحاولة تفسير الميثاق الاعتقادي على تلك العلاقة الطوعية المفتوحة على الارتباط الحر المتكافئ بالنص من أجل أن نلملم ملامح ما تستبطنه استراتيجية الباحث من نظر إلى النص، ولكن ذلك قد لا يدفع إلى هذا المنحى بالضرورة. لعل من المشروع تأويلياً التفكير في إمكانية أن يكون استثناء الباحث للقرآن على مستوى العلاقة بالقراءة التراثية - الأرثوذكسية بتعبيره - هو مجرد إستراتيجية ومخاتلة تفرضها اشتراطات القارئ الضمني.

الواقع أن مفهومنا للخطاب باعتباره استراتيجية تشكل من المقاصد الذاتية المعرفية للباحث في تفاعلها مع الاشتراطات التواصلية ضمن عملية الاستقبال هو ما يجعلنا دائماً على حذر من حسم اختيارات الباحث إزاء موقع النص ولكن المؤكد في ضوء هذا التحليل أن الباحث يبطل القراءة الأرثوذكسية في نص التفسير من منطلق فصل أحكام تلك القراءة عن اتجاه المقاصد الفعلية للنص نفسه، وذلك الانفصال يرتقي أحياناً إلى مستوى التعارض بين النص ومسعى القراءة التفسيرية التي تنحو باتجاه إبطال وقائع النص اللغوية ذاتها مثلما حدث مع آيات الوصية والكلالة «والأداة المستخدمة لإبطال الآيات (180-181-182 ثم 240)»⁽¹⁾ من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ»⁽¹⁾.

(1) البقرة، الآيات 180-182: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾ فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٨٢﴾﴾

وإذا كان التفسير - حسب منظور الباحث - قد تصرف في الوقائع اللغوية للنص من خلال إعلاء اتجاه قراءة معينة برغم ضعفها وعسرها مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى آية الكلاله، حيث اعتمدت قراءة البناء للمجهول في الفعلين (يورث، يوصي) من أجل فرض دلالة معينة؛ فإن قضية النسخ أخذت بعداً آخر أكثر خطراً، إذ إن الأصوليين الذين اختاروا في النسخ «المعنى الذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة وبالتالي اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع تحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل، وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة»⁽²⁾.

قد أثارت آية الوصية إشكالاً جدياً لدى المفسرين والفقهاء بوصفها آية محكمة وقع الخلاف في النظر إلى نسخها، وربما كان هذا المستند الأول الذي حاول بورز أن يؤسس عليه أطروحتة في قانون الميراث الإسلامي لأنها تقف على مستوى الظاهر في حد مقابل لآية الفرائض، فهي توجب على الميت بحكم صيغة "كتب عليكم" كما بصيغة التأكيد "حقاً على المتقين"⁽³⁾ الوصاية لوالديه وأقربائه⁽⁴⁾ الذين هم بالأصل ورثة حسب الأسهم المحددة في آيات الفرائض، ولذلك ذهب الطبري يفصل على عادته اختلاف الآراء حولها، إذ «قال بعضهم: لم ينسخ الله شيئاً من حكمها وإنما هي آية ظاهرها العموم في كل والد وولد وقريب، والمراد بها في الحكم البعض منهم دون البعض، وهو من لا يرث منهم

= الآية 240: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتْنَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 67-68.

(2) السابق، ص: 69-70.

(3) الرازي: التفسير الكبير، ج 5، ص: 63.

(4) الطبري: تفسير الطبري، ج 3، ص: 124.

دون من يرث.. وقال آخرون بل هي آية قد كان الحكم بها واجب وعمل به برهة ثم نسخ الله منها بآية المواريث الوصية لوالدي الموصي وأقربائه الذين يرثونه وأقر فرض الوصية لمن كان منهم لا يرثه... وقال آخرون بل نسخ ذلك كله بآية الفرائض والمواريث فلا وصية تجب لأحد على أحد قريب ولا بعيد»⁽¹⁾.

مهما اختلفت أوجه الاحتجاج على النسخ من عدمه فإن حدود الآراء بقيت ثابتة لدى المفسرين، ففي إسناد نفى النسخ دارت الحجية على اعتبار الوصية غير منافية لقاعدة التوريث بل هي تأكيد على وجوب تحقيق أنصبة الورثة المنصوص عليها بل لا منافاة أصلاً «بين ثبوت الميراث وبين الوصية بالميراث عطية من الله.. ولو قدرت المنافسة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الوصية توخت الوصية للأقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث وتبقي القريب الذي لا يكون وارثاً داخلاً تحت هذه الآية، وذلك لأن من الولدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل»⁽²⁾ أما بالنسبة إلى القائلين بالنسخ محتجين بآية المواريث وبقول النبي "لا وصية لوارث" فقد اختلفوا بين القول بالنسخ المطلق - غالب المفسرين والفقهاء - "في حق من يرث ومن لا يرث" وبين من رأى النسخ الجزئي أي أنها منسوخة في من يرث ثابتة في من لا يرث"⁽³⁾.

حتى فيما يتصل بآية الوصية للزوجة⁽⁴⁾ بقي الحذر قائماً لدى المفسرين إزاء حسم مسألة النسخ، وربما للدافع الاعتقادي بقداسة الخطاب القرآني والخرج من نسبة آيات محكمة إلى تبدل الحكم الظاهر القطعي راحت الآراء التفسيرية تدفع باجتهاد واضح فكرة النسخ التي تبناها جمهور المفسرين وتبحث إمكانية الجمع

(1) نفسه، ص: 126 130.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 5، ص: 66.

(3) السابق، ص: 67.

(4) البقرة، الآية 240: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

بين حكم الآية وحكم آية عدة المتوفى عنها زوجها⁽¹⁾ إذ وجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين بين أن تختار السكنى في دار زوجها والأخذ من ماله فتكون عدتها حولاً وبين ألا تختار ذلك فتكون عدتها أربعة أشهر وعشرًا على ما في الآية المتقدمة⁽²⁾ بل يذهب الاجتهاد في استبعاد النسخ إلى نسبة أمر الوصية للزوج لا إلى الله ليكون تقدير الكلام: والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لأزواجهم «فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن (أربعة أشهر وعشر) فلا حرج في ما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة»⁽³⁾ ويسمح هذا التأويل - الذي رآه الرازي غاية في الصحة - بعدم مخالفة أصل الآية بواسطة النسخ، خاصة أن الناسخ يجب أن يكون متأخرًا عن المنسوخ في النزول، فالأحسن أن يكون متأخرًا عنه في التلاوة، فإن تقدم عليه - مثل هذه الآية - فهو وإن كان جائزًا إلا أنه يعد «من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان، ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة»⁽⁴⁾.

الواقع أن مراجعة التفسير الكلاسيكي، خاصة الطبري والرازي، تتيح مجالاً من التأمل الخصب في تعددية الآراء واختلافها البين في كثير من مسائل الأحكام والدلالة التي ينطق بها نص القرآن، إذ تبدو الاختلافات وهي تتعامل مع النص كواقع ناجز تريد أن توائم بين دلالاته انطلاقاً من كينونته الاعتقادية كنص إلهي، ولكن يبحث جدي لوقائعه النصية تلك المتعلقة بصيغ القراءة وتعارضات بعض آياته التي أدرجت غالباً ضمن مباحث النسخ أو الخاص والعام، فما هو شائع أو

(1) البقرة، الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرَىٰ بَعْضُ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 6، ص: 170.

(3) نفسه، ص: 171.

(4) نفسه.

مسلم به ضمن القراءة التراثية من وحدة وإطلاقية في فهم القرآن لا يظهر تأملاً ومتحققاً عندما نعاين النشاط التفسيري نفسه ذلك النابض بالتعدد والاختلاف حتى في مسائل الأحكام نفسها، فما ينتهي إليه الفقه أو الأصول لا يخضع إلى دواعي النص فحسب، ولكنه يرتن بالحاجة إلى وضع قواعد أحكام تشريعية منسجمة موجهة إلى تنظيم ممارسات المؤمنين أو المكلفين، حيث كان على الفقه أن يختار على اللزوم التشريعي - مهما كانت الفرضيات الدلالية الأخرى في النص - صيغ الأحكام الموافقة أكثر لمتطلبات ومقتضيات واقع الجمهور، فقد ولد جمهور الرأي العلمي جمهور الرأي العام وربما العكس، وهنا يمكننا أن نعود إلى اشتراطات الموقف التواصلية لدى هابرماس في اتجاهات الفهم والقراءة وبناء الأحكام⁽¹⁾، ولعل ذلك هو السبب الأعمق الذي يفسر لنا ذاك الانفصال بين واقعية النص وفرضيته الدلالية المفتوحة وبين أحادية وصرامة القراءات الدينية التفسيرية الفقهية تلك التي يلح الباحث على استجلائها.

يلح الباحث على استقلالية النص القرآني إزاء القراءة التي تبقى دائماً تاريخية أي مرتبنة لاشتراطات العرف الاجتماعي وأغراض المفسرين والأصوليين، وهذه الحقيقة تنسحب أيضاً على القراءة المعاصرة التي يمارسها رجال الدين وتصدر حكمها بالكفر على الفئات المعارضة ذات التوجه الحداثي أو حتى على الأفراد، وهذا التكفير الذي يتخذ صفة الدين يعكس في الواقع جانبين؛ الأول حماية الاختيارات الاجتماعية والمادية لأولئك العلماء أو الدعاة، والثاني عجزهم العلمي عن إدراك حقيقة ما أنجزه الفقه من عمل تشريعي. إن التاريخية لا تقف في قلب تحليل الباحث كأداة لتحرير مقاصد القرآن ذاتها من ادعاءات الموقف الأرثوذكسي قديماً وحديثاً فحسب، ولكن لتحرير المؤمنين أنفسهم من إمكانية الخضوع لسلطة قراءة سابقة كان لها إكراهاتها البشرية، حيث تمكّن رجال الدين من تحويل

(1) Hebermus (Jurgen) , the Theory of Communication Action: volume 2: Lifeworld and system: a critique of functionalist reason , Beacon Press, 3d corrected edition , Boston 1985, p: 126-127

مقاصدهم إلى أحكام مقدسة تقصي الآخر عن حقه في التفكير والقراءة بل حقه في الدين نفسه.

يترح الباحث مقولة على غاية من الخطر هي مقاصد القرآن في مقابل مقاصد الشريعة⁽¹⁾، وهذا التقابل يثير تساؤلاً ملحاً: بأي معنى نميز مقاصد القرآن عن مقاصد الشريعة؟ وإذا كنا قد عرفنا في ضوء التحليل السابق أن مقاصد الشريعة هي بالضبط مقاصد المفسرين المشروطة بأعراف وتقاليد المجتمع العربي نفسه أو فئاته المهيمنة فضمن أي أصل تنبعث مقاصد القرآن؟ وهل يعني ذلك أن الباحث يفكر في استثناء القرآن من شرط التاريخية؟ ما زلنا دائماً نراقب اشتغال هذا الخطاب في منعطفاته المختلفة ليس من أجل محاكمة نوايا صاحبه وإنما من أجل استكشاف إستراتيجيته المخاتلة، فالقرآن الذي تم إعادة بناء مفهومه كحدث تاريخي منبثق من الوعي الأسطوري يُنظر إليه هنا كقيمة مستقلة عن القراءة التاريخية التي مورست عليه وتأسست منها أحكام الشريعة، وإذا كانت مقاصد القرآن مختلفة أو مغايرة فمن أين انبثقت تلك المغايرة؟

الواقع أن الباحث لا يتعرض لمثل هذا السؤال بالإجابة لأن مبدأ قراءته لا يستهدف بناء أي موقف تبجيلي إزاء النص الديني، بل هو يمعن في إرساء ذلك المقصد النقدي التفكيكي: نزع الأسطورة أو إزالة التقديس عن ذلك الخطاب عموماً، فمقولة مقاصد القرآن لا يمكن النظر إليها كتوصيف ديني بل هي موجهة لإبطال المشروع العلي لأحكام المستنبطة في ضوء الشريعة، وهي من هذه الواجهة مقولة حجاجية أكثر مما هي مقولة أصولية، أي أننا لن نتوقع من الباحث اعتمادها كمستند لإعادة بناء أحكام أو تشريعات موافقة حقيقة لما دعاه مقاصد القرآن. أما بالنسبة لآلية النسخ المستخدمة في النشاط التفسيري كأداة لملاءمة الأحكام المستنبطة من النص القرآني فهي لم تحل - من وجهة نظر الباحث - الإشكالية الأساسية المتعلقة بالترتيب الزمني للآيات، بل انتهت بإثارة مشكلة

(1) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 69-70.

أكبر، إذ «أن إبطال آية قرآنية معينة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكله كل آية بصفتها كلام الله»⁽¹⁾.

يحاول الباحث أن يستنتج دليلاً آخر على تاريخية موقف الفقهاء والمفسرين في بناء أحكام الشريعة، حيث إن تعلقهم بقضية نسخ الأحكام أو الآيات لتبرير اجتهاداتهم قد انتهى بهم إلى المساس بمبدأ تيولوجي هو وحدة الأصل الإلهي للنص، إذ لا يجوز في حقه التعارض، خاصة أن النص القرآني محفوظ بالتواتر ومنقول نقلاً موثقاً، أما أخبار الناسخ والمنسوخ فهي روايات وأخبار آحاد هشة «هكذا خلقوا مقولة نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي، وهذا ما يوحي لنا بالفكرة التالية وهي أن المناقشات المعقدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة بعد تشكُّل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة، وعندئذ راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة من أجل تبرير النسخ عن طريق القول بأن الآية الناسخة قد نزلت فعلاً بعد الآية المنسوخة»⁽²⁾.

الواقع أن قضيتي النسخ وأسباب النزول ترتبطان بمرحلة الوحي وتلازمان من جهة استناد المعرفة بالنسخ إلى أسباب النزول⁽³⁾ لكن وبعد جمع القرآن في مصحف واحد، حيث أمكن النظر إليه مجتمعةً أو كخطاب واحد، لم تعودا متعلقتين بحاجة إسناد التشريع وتبرير أحكامه وملاءمة العرف فحسب وإنما تتصلان بقضية أخرى ربما تكون أشد خطراً تتصل بوجود النص القرآني ذاته، إنها قضية انسجام الخطاب القرآني، خاصة أن القرآن نفسه يطرح في منطوقة قضية الانسجام كحجة على أنه وحي ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

(1) السابق، ص: 71.

(2) السابق، ص: 71.

(3) الجمل (بسام): أسباب النزول، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2010، ص:

كثيراً^(١)، ومن ثم ينبغي فهم ما دعي بعلوم القرآن فيما بعد واستوعب مسائل النسخ وأسباب النزول وغيرها: الخاص والعام المقيد، المفضل، المفصل وهي تتشكل كأدوات أو مفاهيم لمعالجة إشكالية النص القرآني ذاته إزاء القارئ، إشكالية انسجامه عمومًا، تلك الإشكالية التي كانت تعني أيضًا أحد الجوانب المتعلقة بقضية الإعجاز نفسها.

إن المستوى الثاني في مراجعة الباحث لمنهج التفسير الكلاسيكي يتعلق بطريقة الإخراج الأدبي السردى لأخبار التفسير، فهذه الطريقة ليست مجرد روايات استدلالية على صحة معنى ما وإنما هي استراتيجية نظام معرفي يتعامل مع العقل والعلامة بطريقة خاصة. وفي ضوء هذا الفهم فإن بحث تلك الروايات يأخذ مسلكًا آخر غير مسلك التحليل الفيلولوجي أو تحقيقات المفسرين، يتجه إلى استكشاف العقل الذي ينتجها «نلاحظ أن تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعًا من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تختزل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد... إن كتب أسباب النزول ككتب قصص الأنبياء المنتشرة لدى القصاص الشعبيين تعيد بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع عن سياقه الأسطوري الأصلي ومفصول عن مقصده الأول التاريخي الحيزي المكاني»^(١).

يستخلص الباحث من عمل المفسرين بصدد الآيات التشريعية نتيجة أولى هي فرض قراءة حرفية لتلك الآيات تهمل نوعية الخطاب الرمزي الغالب على القرآن وتنتزعها من سياقاتها الأسطورية الأولية ومقاصدها التاريخية، ولكن الأهم في هذا السياق التحليلي هو أنه يركز على نوعية الخطاب كأساس لنفي القراءة الحرفية، فبرغم قيمة هذا الأساس من الناحية العلمية والأدبية فإنه لا يسد مطلب الاحتجاج الذي يريده الباحث حيث إن نصوص القرآن تشهد بوجود

(١) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 80-81.

خطاب تشريعي واضح المعالم يأخذ أحياناً مساراً تفصيلياً في تقديم الأوامر والنواهي التشريعية، وهذا الخطاب التشريعي معضد ومؤسس في آن واحد بميثاق عقائدي مباشر موجه للمؤمنين يلزمهم بالاتباع والطاعة ويتأسس بذاته كحافز للبحث عن التشريعات أو الأحكام.

على أن الباحث ينتهي إلى اكتشاف ذلك التناقض في موقف المفسرين والفقهاء، حيث يتمسكون بحرفية النص التشريعي من جهة ويؤسسون قراءتهم على الأقايصص والأخبار السردية ذات المنحى الخيالي من جهة أخرى، «فالشيء المهم بالنسبة إلى التخيل الديني للمؤمنين لا يكمن في أن ابن عباس قد دعم موقفين اثنين فيما يخص النسخ الكلي أو الجزئي للآية (180) من سورة البقرة، أو أن عمر ابن الخطاب قد استطاع الإدلاء برأيه في مسألة الكلاله أم لا، ذلك أن كل حكاية تغذي بحد ذاتها التخيل عن طريق إضافة علاقة معايشة بين شاهد متميز وكلام الله والنبي نفسه وهكذا تشكل لحمة متميزة ومتواصلة تربط بشكل مباشر وفوري بين الأجيال المتتالية من المؤمنين وبين الزمن التدشيني لتاريخ النجاة»⁽¹⁾.

يطرح الباحث مدخلاً آخر لتصور تحليل وظيفة الأخبار والروايات المختلفة المستعملة في تفسير النص القرآني، وفي ضوء هذا المدخل (العقل / العلامة) لا ينظر إلى تلك السردية الموظفة كإطار وأداة تفسيرية باعتبارها معطيات توثيقية تقتضي فعل البحث عن صحتها أو خطئها من أجل بناء المعنى أو الوصول إلى حقيقته، وإنما يُنظر فيها إلى نشاط العقل التفسيري بكليته، إنه اشتغال حتمي، بالنظر إلى هيمنة إبستمي الوعي الأسطوري، ينغمس على نحو تلقائي مشروط-ذهنياً وثقافياً- من أجل مخاطبة الخيال عبر علامته الملائمة (الحكاية)، حيث يتحقق إشباع العقل وإغنائه ليس بالمعنى فحسب ولكن بطريقة المعنى.

وفي المستوى الثاني للوظيفة السردية أو العلاقة الخيالية مع الحكاية-العلامة لا يتمكن عقل المؤمن من استعادة المعنى فحسب أو اكتشافه وإنما من معايشة

(1) نفسه، ص: 81-84.

لحظة الوحي وتجربته الأولية الماثلة عبر مشهد الخطاب المباشر مع شخص
الحدث التدشيني أو مع شخص النبي ﷺ خاصة، وهذه المعاشة التي يستمر
نشاطها بفضل وجود حكاية المعنى الأولي هي ما شكل مستند أو حجة المعنى
التي طرحها التفسير الكلاسيكي مثبتًا وملائمًا في آن واحد مقتضيات العقل
الأرثوذكسي. إن الطريقة السردية هي إذاً خاصية إبستمي الوعي الأسطوري التي
يؤدي تجاهلها أو تفكيكها إلى إساءة فهم طريقة عمل وتقبل وفهم ذلك العقل:
«الواقع أن وضع الحكايات بجوار بعضها البعض على طريقة الطبري في تفسيره
يعكس بكل أمانة آلية اشتغالها الأولية أثناء نقلها الشفهي بواسطة الوعاظ أو
المحدثين، ونستنتج من ذلك أن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية لم
يؤد إلى تعديل علاقة العقل الذي لا ينفصم أبدًا عن التخيل والذي هو منفتح عن
العجيب المدهش.. ومرتبطة بعلامة لغوية لم تنشط أبدًا»⁽¹⁾.

إن طريقة الإخراج السردية للمعنى في التفسير الكلاسيكي تشكل الحكاية
التأطيرية للوعي الإيماني (الأسطوري)، حيث تستقطب عبر التخيل ووعي الجماعة
المؤمنة وتحقق وحدتها إزاء المعنى. إن ذلك لا يفسر فقط أخبار وروايات التفسير
القرآني، بل كل نشاط السردية الإخبارية الذي تنافست في وضعه الجماعات
الدينية من أجل أن تخلق وتحفظ في آن واحد وحدتها كجماعة مفسرة (الخوارج،
الشيعة، السنة). هكذا يمكننا أن نفهم الدور الذي يمنحه الباحث للطريقة
السردية الإخبارية في التفسير الكلاسيكي التي يتجاهلها الباحث الفيلولوجي،
ومن جهة أخرى لا يستخدم مكانة الحكاية السردية للتقليل من الأهمية الثقافية
للتفسير الكلاسيكي، وإن كان يحاول بالتأكيد إبراز محدوديته وتاريخيته، إذ هو من
جانب آخر يعترف بالطابع العلمي النسبي طبعًا لعمل المفسرين انطلاقًا من
منظور النظرية التفاعلية التواصلية، إذ «لا ريب في أن العمل التفسيري الذي أثاره
القرآن هو عمل من أعمال المعرفة بأعلى درجاتها»⁽²⁾.

(1) السابق، ص: 84-86.

(2) السابق، ص: 93-94.

لا شك أن الباحث يُدخل إحدى الأدوات النظرية والتحليلية المعاصرة لتقييم عمل المفسرين، تلك المتعلقة بالنظرية التواصلية النقدية التي تؤكد أن المعنى أو التوافق على المعنى هو عبارة عن حدث يتم في إطار عملية التواصل بين الذوات حيث ينبثق مفهوم التذاوت⁽¹⁾، وفعل التواصل هذا لا يتعلق بإمكانية الفهم في التخاطب اليومي أو العملي وإنما يتحقق حتى في ضوء الخطاب الفكري والمعرفي عمومًا، إذ أن الممارسة العلمية إنما تبني أهدافها وتأويلاتها وأساليب استدلالها في ظل الشرط الاجتماعي للتواصل وتحقيق فعل التذاوت. إن المعنى يخضع في كل ممارساته للشرط اللغوي التواصلية ذي الطابع الاجتماعي، وهذا المنحى يجعلنا ندرك كيف أن أساليب الفرد والحكاية التي تؤطر عملية التفسير تشكل كآلية عملية التواصل-الذوات داخل الشرط التاريخي الثقافي للوعي الأسطوري، ولكن تلك العملية لا تتحقق اليوم في ضوء الشرط المعرفي والمنهجي المعاصر لأن «الأدوات العقلية والأطر الثقافية التي كانت تجعلها ممكنة الوجود بل وحتى ميسورة قد فقدت اليوم تماسكها ومصداقيتها، هكذا نجد أن تعرية الآليات السيميائية للخطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز من خلال المنظور الأنثربولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر أو الخارق للطبيعة»⁽²⁾.

من الواضح أن الحكاية أو الرواية كانت تشكل أداة معرفية فعالة، وربما تحدد طبيعة الخطاب الديني وأشكال البحث والقراءة المتصلة به، وربما لذات الأمر دعيت أدلة الخطاب الديني بالنقل في مقابل العمل الاستدلالي أو العقل، ولكن المسألة التي لا ينبغي أن تخفى ضمن هذا السياق هي أن التفسير الكلاسيكي عندما ينظر إليه في ضوء التاريخية كنشاط معرفي، خاصة الطبري، لا يمكن أن يفهم إلا في إطار الموقع التأسيسي الذي ينجزه والذي كان مرتبًا بالرواية أو الخبر كأصل لنقل المعرفة من مصادرها الأولية، مرافقي الحدث التدشيني (الصحابة والتابعين)

(1) Hebermus (Jurgen), the Theory of Communication Action: volume 2, p:125.

(2) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 102-103.

من جهة وملتزمًا من جانب آخر بنقل تعدد آراء تلك المصادر أو الوسائط الأولية وحفظها على مستوى التدوين باعتبارها علمًا تأسيسيًا مها اختلفت.

وبرغم ما يؤطر عمل الطبري من منظور تأويلي: رأي الجمهور أو أهل السنة أو أهل القبلة فإن الإجراء التفسيري على مستوى العرض يضع قاعدة واضحة ومستمرة لعرض كافة الآراء، حيث يبدو عمله من هذه الناحية تدوينيًا على مثل هذا النحو: «قال جماعة من المتقدمين والمتأخرين.. ذكر بعض من قال بذلك (حدثنا، حدثنا..). قال بعضهم... ذكر قول من لم نذكر قوله منهم (حدثنا، حدثنا..)، وقال آخرون.. ذكر من قال ذلك.. (حدثنا، حدثنا..)»⁽¹⁾ وهكذا فإن الأطر السردية بقدر ما تتجسد في بعدها الأنثربولوجي كاستجابة للوعي التخيلي، تشكل إجراءً منهجيًا لازمًا وإنتاجيًا لضرورات الجمع والنقل والتصنيف التي اقتضتها حاجات التأليف في المرحلة التأسيسية للتفسير.

إن المدخل الأنثربولوجي والتحليل السيميائي المعاصر المطبقين على الخطابات الدينية وحتى على الخطابات المفسرة يبطلان فاعلية الأطر السردية حيث لم يعد ممكنًا في نظر الباحث أن يستجيب الوعي المؤسس على الأطر المنهجية والمعرفية المعاصرة إلى عالم أو أساليب العجيب المدهش، أي أساليب الوعي الأسطوري. ربما كان هذا متحققًا مع الوسط العلمي للنخبة المثقفة، ولكن الفئات الواسعة من المؤمنين لم تنزل تتغذى على سلطة العجيب المدهش أو على وعي الإيمان والتسليم من وجهة نظرها. إن القطيعة ربما تمت في مستوى محدود يخص فئة معينة من الباحثين المتخصصين المتفاعلين مع المنجزات المنهجية والمعرفية الغربية، أما السياق العام للممارسة الفكرية والتواصلية إزاء الخطابات الدينية فلم ينقطع عن أطر التفسير الكلاسيكي ذات الفاعلية التواصلية مع القارئ المؤمن المعاصر. إن الاعتراض النقدي العلمي المنهجي على القراءة الكلاسيكية لم يتوصل بعد إلى اعتراض بديل يؤطر ممارسة الجمهور نفسه، وتبدو كلمة الجمهور الموظفة في إطار الأصول والفقه والتفسير قادرة على تصنيف ساحة

(1) الطبري: تفسير الطبري، ج 3، ص: 124-134.

القراءة المتداولة للخطاب الديني تلك التي لم تنفصل عن أطر الساحر الخلاب أو العجيب المدهش بمصطلح الباحث أو أفق الإيمان العقائدي وفقًا للتصنيف الديني نفسه.

لا بد أن نستخلص أخيرًا أن القراءة الإيمانية في ضوء النشاط التفسيري لم تبقى مجرد موقف عاطفي إزاء النص، بل راكمت في منحائها الدراسي أطرًا معرفية وأدوات منهجية كتلك المتعلقة بأسباب النزول المكي والمدني الخاص والعام.. انضوت أخيرًا في حقل معرفي متخصص هو علوم القرآن متأسسة كنص ثانوي تنبثق قيمته من عملية الجمع والإحاطة بمحاور البحث في القرآن، حيث يمكن حصر إشكالية وحدود النشاط العلمي والمعرفي المطبق على القرآن في التراث الديني الإسلامي كله.

ج - نص علوم القرآن: العقل الديني والمعرفة التقنية

حظي نص علوم القرآن بالمراجعة النقدية ذاتها التي أولاهها الباحث خطاب التفسير ليس فقط لأن التفسير اعتبر كأحد علوم القرآن ولكن لأن تلك المباحث كلها تنبثق من الأفق الاعتقادي بحقيقة القرآن كوحي وتتوخى إقامة السبيل العلمية للوصول إلى مقاصده. لقد تناول الباحث في مراجعته لعلوم القرآن تحليل المنهجية المعتمدة في كتاب الإتقان للسيوطي⁽¹⁾ باعتبارها الأقرب عهدًا والأجمع لمواد البحث في النص القرآني في التراث «إن المراجع التي جمعها السيوطي واستخدمها هي بلا نهاية، أكثر غنًا وأكثر ثقة وأكثر إتقانًا على كل العلوم المرسخة خلال تسعة قرون من قبل أجيال من الاختصاصيين، هكذا نستطيع بفضل الإتقان أن نأخذ فكرة دقيقة عن المشاكل المطروحة والحلول المقترحة والحدود المثبتة من قبل الفكر الإسلامي»⁽²⁾.

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ط 1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1426 هـ / 2003.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 247.

وإذا كان نص الباحث يضيف إلى مؤلف «الإتقان» بعض المزايا المعرفية: غنى معرفي وانفتاح على العلوم المرسخة في عصره، خاصة إذا قيس إلى المؤلفات المعاصرة فإنه من الجانب الأهم يراجع بصورة نقدية حاسمة مسائل العرض المنهجي من جهة وطبيعة العقل الشغال في هذا المؤلف من جهة أخرى، فالغرض العلمي للباحث لا يتعلق بقياس جميع المعارف نفسها وإنما يستكشف في مشروعه على نحو دائم نظام الخطاب ونظام الفكر المنبئين من ممارسة البحث والتفكير والعمل بالقرآن نفسه. يمكن إذاً استظهار الأسئلة التالية: إلى أي حد تخضع مباحث الإتقان لتنظيم منهجي، ما طبيعة المعارف المستعملة؟ ما طبيعة العقل الممارس وراء استجماع تلك المعارف؟ ثم ما حدود اللامفكر فيه/ الممكن التفكير فيه ضمن إمكانيات ذلك العقل؟ ولا بد أن نلاحظ أن الباحث قد كرر طرح مثل هذه الأسئلة نفسها على كل النصوص التي اختبرها لأنها تشكل نقاط الإسقاط التي يتم بواسطتها تثبيت وتوضيح ممارسة وإشكالية تفكيك الخطاب الديني وإعادة النظر في القرآن.

في بنية الكتاب يحيل الباحث عمل السيوطي إلى منهجية التأليف المدرسي الكلاسيكي الموسوعي، تلك التي تكفلت بعملية جمع وتصنيف المعارف المتراكمة في حقول التراث المختلفة، إنها منهجية تبرز مظهرًا من الاستقصاء والتبهر اللافت، ولكنها لا تستجيب لشروط التقسيم والعرض المنسجم على الأقل في الصورة التي ترقى إلى القبول في عصرنا، لا يتعلق الأمر بالإتقان فحسب «فبنية كتب الغزالي والماوردي والجويني وأبو يعلى وفخر الدين الرازي.. إلخ هي ذات دلالة كبرى على هذا الصعيد. إن مجموع الحالات المتقاربة تجمع تحت اسم نوع الذي يمثل عندئذ مقولة معرفية تتبلور في آن معًا كنوع من الاختصاص.. ولكن عندما ننظر عن كثب إلى تنوع العناوين وطريقة ترتيبها ثم إلى المضامين المتفرعة عنها فإننا نلاحظ فورًا أننا أمام معرفة مبعثرة ومقسمة بدون جدوى»⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 249.

الواقع أن خاصية الجمع الموسوعي التي تطبع مؤلف «الإتقان» برغم ما تثيره من حالة التشتت التي تبدو عليها في ضوء الشروط المنهجية الحديثة تكشف عن طبيعة استجابة خاصة تجاه الأفق المعرفي الثقافي باختياره وقابلياته واستعداداته التي يمكن إعادة بنائها نظرياً ومعرفة انعكاساتها كسلطة في منحى طرق التأليف إذ أن «السيوطي مصنف جامع قبل كل شيء اشتغل بتصنيف مختلف المعارف التي يمكن لعالم من القرن العاشر أن يطلع عليها، ولكن هذه السمة لا تنفي قيامه بعملية انتقائية للمعلومات التي دونها ولا محاولة توجيه قارئه نحو خيارات معينة تتماشى واهتمامات عصره وثقافة معاصريه، وهذا ما نلمسه في هذا الكتاب الذي هو في الأصل مقدمة لتفسير قرآني جمع فيه ما على المفسر معرفته واعتقاده قبل الإقدام على التفسير ذاته.. وتبرز أهمية الإتقان بالخصوص في أنه يمثل أحسن تمثيل ثقافة المفسر الكلاسيكي بل ثقافة العالم المسلم»⁽¹⁾.

إن كتاب السيوطي الذي ألف في المعارف المتصلة بالقرآن يتوخى أساساً عملية الجمع ذاتها، أما مسألة الترتيب فقد كانت أحد عناصر اللامفكر فيه سواء بالنسبة إلى المصنف أم المتلقي طالب علوم التفسير والقرآن، ولذلك فإن العقل الحديث كشروط تصنيف منهجية هو ما يطرح أسئلة المنهج على الإتقان. يمكن الافتراض مسبقاً أن قضية الانسجام كانت مشروطة باستجابة القارئ ذاته في عصر السيوطي أو في العصر الكلاسيكي عموماً، وهذا ما يفسر عملية الظهور المتواصلة للكتب الجامعة وكتب المنتخبات، فقد كان التبحر المعرفي هو الهاجس كحد للعلم لدى المؤلف والقارئ معاً، فضلاً عن اشتراطات المرحلة التاريخية التي ألفت بظلال التراجع والانحصار المعرفي والانكفاء على منجزات حقبة الازدهار صيانة لها واحتفاء بها»⁽²⁾.

أراد الباحث في ضوء مراجعته لمؤلف «الإتقان» أن يتتبع عورات ذلك التصنيف من خلال إعادة عرضه على الترتيب وفقاً لمعيار «الموضوع» لا النوع

(1) الشرفي (عبد المجيد): في قراءة النص الديني، ص: 250.

(2) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، ص: 12.

ومن ثم ركب الثمانين نوعاً في «الإتقان» في ثلاثة عشر مادة يضم كل منها مجموعة من الأنواع المتقاربة يمكن إبرازها وفق المخطط التالي:

الموضوع	الأنواع المتعلقة به
مسائل التسلسل الزمني للأحداث	1 إلى 8، 11، 13، 15، 47
أنماط وطرائق الوحي	9، 10، 13، 14، 16
الجمع والنقل	17 إلى 27
التقديم والوصف الشكلي للمصحف	17، 60 إلى 62، 72
النظم والوحدات النصية	13، 15، 28، 35، 59، 61
مفردات اللغة	36، 39
النحو	41، 42
التحليل المنطقي المعنوي	42، 46، 48، 50، 63
البلاغة الأسلوبية	51، 58، 64، 66، 68، 70، 74
التفسير	42، 77 إلى 80
العلوم المشتقة من القرآن	65
ملحوظات تاريخية	69، 71
قيم تشفعية استرضائية	72، 73، 75

يسجل الباحث على حجم توزع هذه الأنواع ما يرى أنه «اختلال توازن واضح ما بين المكان المخصص للنحو والمفردات من جهة، ثم الإلحاح الذي تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي السيماني (الذي تتطلبه عملية استنباط الأحكام) من جهة أخرى. أما النظم فإنه يجيب على الحاجات العملية للتذكر والحفظ وتلاوة النص، وأما التسلسل الزمني وأنماط الوحي فإن لها انعكاساً مباشراً على تحديد الشريعة»⁽¹⁾.

لم ينفرد الباحث بإثبات هذه الملاحظة المتعلقة بتبويب وخطة الإتقان ذلك النظر المقارن بين أنواع الإتقان يقود إلى التحقق من اعتبارية الترتيب الذي تجري عليه أنواع الإتقان، فالنوع العاشر مثلاً يختص بما نزل من القرآن على لسان

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 250.

الصحابة، والنوع السابع والأربعون يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولكن ما يستدعي الانتباه في هذين النصين أنهما يتعلقان بالوحي كليهما «هذا يهتم بأقوال جاءت على لسان الصحابة فكرسها الوحي وأصبحت بذلك جزءاً من القرآن، وذلك يهتم بظاهرة النسخ وكيف كانت بعض الآيات ضد من القرآن ثم لم تثبت فيه عند التدوين، وكان من المفروض أن يكون النصان قرييين من بعضهما البعض في ترتيب أنواع الكتاب إلا أنهما كانا متباعدين، الأول في النوع العاشر والثاني في النوع السابع والأربعين»⁽¹⁾.

إن ما تحكم في منحنى ترتيب الأنواع المعرفية للإتقان هو إذن الحاجات الفقهية، أي ما تتطلبه عملية استنباط الأحكام، فالغرض الأساسي هو «الجمع»: جمع أنواع المعارف التي تمكن الفقيه أو المفسر من الوصول إلى الدلالة أو الحكم الشرعي المقصود كهدف نهائي من مباشرة النص القرآني، على أن ذلك الجمع لا يتوخى في طريقة العرض أي تماسك منطقي أو منهجي، وإنما يتجه بواسطة كثافة وتنوع الجمع إلى تحقيق الإشباع النفسي لدى المتلقي المؤمن المتطلع دائماً إلى الخبر الذي يمتعه ويقنعه بالوصول إلى أصل الحدث التأسيسي للقرآن ومعايشة تفاصيله الحيوية والتميزة، وفي هذا المنحنى حيث يسري تواصل عاطفي مع الأحداث والأقوال الأولية للوحي تمتلك روايات السلف - مهما كانت متعارضة - قداسة خاصة⁽²⁾، وذلك الإحساس بالقداسة هو الذي يمنع العقل الشغال في كتاب الإتقان أن يمارس أي اعتراض نقدي أو تساؤل نظري عن قيمة الروايات من الوجهة المنطقية أو المعرفية. ذلك ما يجعل الباحث يميز بين المعارف الخاصة بالنحو أو البلاغة أو المنطق أو التاريخ التي هي مجرد تقنيات مستعملة وبين العقل أو نظام الفكر نفسه الذي يرتفع إلى مسلمته العقائدية «سوف يحاول هذا العقل الديني جاهداً السيطرة على دلالات هذا الخطاب، وذلك بمعونة المعارف التكنيكية (التقنية) المتنوعة قليلاً أو كثيراً بسبب المؤلفين والعصور التاريخية. هل

(1) شرفي (عبد المجيد): في قراءة النص الديني، ص: 16-19.

(2) السابق.

ينبغي أن نقول بأن العقل الشغال في الخطاب، القرآني هو نفسه العقل الذي يستخدمه الحسن البصري أو القاضي عبد الجبار أو الغزالي أو ابن خلدون، ثم هنا السيوطي؟.. إحدى السمات القائمة للعقل الديني تتلخص في أنه يبحث عن بناء تماسك عملي داخل سياج تيولوجي دون أن يتساءل عن الفرضيات المسبقة والمسلمات والتقنيات التي تجعل ممكناً الفعالية التأملية الاستدلالية ضمن هذا السياج»⁽¹⁾.

إن الباحث، إذ يميز بين المعارف التقنية وبين العقل الديني ويحدد العلاقة بينهما بأنها علاقة استعمال عرضية موجهة لإضفاء التماسك الشكلي على نتائجه، فإنه سيكشف جوانب أو أعراض القصور المترتبة على تلك العلاقة في مؤلف «الإتقان» كما يعيد تقييم موقفه العملي في ضوء المقارنة بمنجزات العقل الأرثوذكسي السابقة، حيث «يقدم الإتقان دلائل كثيرة على مدى السهولة والانتهازية التي تميز العقل الديني عندما يتحول دون أن يعرف إلى عقل أرثوذكسي. هناك انقطاع عقلي يتمثل بالفقر والضمور بالقياس إلى موقف رجل كالجاحظ والتوحيدي وعبد الجبار وابن سينا وابن رشد... ثم أخيراً هناك انقطاع علمي بالقياس إلى الجهد لرجل كالجرجاني في أعماله الخاصة لبلاغة الخطاب القرآني. هكذا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتساءل فيما إذا كان الإتقان وكل الأدبيات المشابهة التي ألفت قبله أو بعده تتيح لنا تكوين أية معرفة بالقرآن»⁽²⁾.

لا شك أن «الإتقان» هو مؤلف يخضع لشرطه التاريخي، إذ هو في مرحلة تلملم تراثها الابتكاري السابق ضمن أعمال موسوعية وتحصنه وتضع خطوط النهاية لحركة النمو والتطور المتوالية خلال قرون عديدة، ومن ثم فإن الشرط التاريخي الثقافي قد اختلف بين أعلام المرحلة الكلاسيكية (الجاحظ، الجرجاني، ابن سينا، ابن رشد..). وبين السيوطي في القرن الثامن الهجري، ومع ذلك فلا

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 251.

(2) نفسه، ص: 253.

مناص من مراجعة تقييم الباحث فيما إذا كان الإتقان يقدم معرفة حقيقية بالقرآن؟

من المؤكد أن الإتقان تأسس كعمل علمي لتقديم المعرفة أو شروط المعرفة بالقرآن، ولكن ذلك المقصد إنما يُنجز في ضوء قواعد علمية ناجزة وتاريخية مهيمنة تمتلك طابعًا حتميًا من الناحية الثقافية، أي أن العقل كان مرهونًا باشتراطاتها ومبادئها النظرية، ولذلك فإن الباحث يؤسس تدخله النقدي في ظل المفارقة المنهجية التي تتيحها إمكانياته المعاصرة في البحث الإستمولوجي وتحليل الخطاب والدراسة الأنثربولوجية. تلك المفارقة التي تدفعه إلى موقف احتقاري تجاه منجزات الأرثوذكسية الدينية التي يجسدها «الإتقان». إنه يرمي بشيء من اللامبالاة عمل السيوطي المعرفي في خانة الأدبيات البسيطة والانتهازية دون أن يمنحها شيئًا من الإنصاف كمنجزات علمية في سياق شرطها التاريخي، ذلك أن: «المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطابًا عربيًا وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية ونحن لا نختلف عنهم.. سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكانياتهم المعرفية وبحسب ما أتاحتهم أدواتهم المنهجية بينما نحن نفعل ذلك، أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكانياتنا المعرفية أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية... هذا ما يفعله أركون مستخدمًا جملة من المفاهيم الإجرائية.. في الألسنة والإناسة والسيمااء.. كالدلالة والرمز والمجاز والخيال والأسطورة»⁽¹⁾.

انطلاقًا من التحليل السابق فإن الصفة العلمية متعلقة أساسًا بالمفاهيم الإجرائية المطبقة في قراءة القرآن وهي مفاهيم ذات طابع تاريخي بالضرورة، أي أنها تنطلق من مستوى التطور المعرفي في الممارسة العلمية المتحقق فعليًا زمن القراءة، ولذلك فإن العلوم العربية الإسلامية المطبقة على القرآن كانت تشكل الشرط العلمي الناجز ضمن حدودها الثقافية والتاريخية، وبهذا المعنى فقد كانت من الناحية الفعلية قراءة تاريخية وعلمية في آن معًا، ففي ضوء إبستمي العلوم

(1) حرب (على): نقد النص، ص: 78.

العربية المشكلة حول القرآن كانت مسائل التحليل الإستمولوجي والأنثروبولوجي اللساني أيضًا لا مفكر فيه بالمعنى المعرفي والثقافي على حد سواء. إن الاختلاف إذاً بين قراءة الباحث التي تعلن نفسها مشروعًا علميًا وبين قراءة المفسرين والأصوليين والفقهاء الكلاسيكيين هو اختلاف في المفاهيم بين الماضي والحاضر وليس في صفة العلم ذاتها أو حقيقة الممارسة ذاتها، فما انكشف الآن من الأطر العلمية لم يكن متاحًا وممكن التفكير فيه عصرئذ. وإذا كان هناك من فرق مهم آخر بين الماضي والحاضر «فلا شك أن ثمة عنصرًا جديدًا قد طرأ على الاختلاف في المفاهيم.. وهذا العنصر يتمثل في نقد القراءات السابقة والإبانة عن أصولها والكشف عن آلياتها بتباين تاريخيتها ونزع صفة القداسة والأسطرة عنها.. وذلك على قدر ما يصر بعض الذين ينتقدون أركون على رفض الصفة التاريخية للتفسير القديمة المتراكمة»⁽¹⁾.

إذا كانت قراءة المفسرين الكلاسيكيين تاريخية برغم عدم وعيها بذلك أو إنكارها له فإنها أيضًا قراءة علمية لأنها تستند إلى منظومة مفاهيم وأدوات علمية لإنتاج المعرفة ذات مشروعية كاملة في ضوء عصرها ونظامها الثقافي، وهذه خلاصة الموقف الذي يداخل به على حرب مشروع أركون، ومن هذه الوجهة فليس من حق أركون أو غيره ادعاء صفة العلمية لقراءته وحجبها عن القراءات الأخرى المخالفة أو التراثية، إن الشرط العلمي مرهون بمنظومة الإجراءات التحليلية مهما اختلفت من عصر إلى آخر «وهل إن قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون؟ وهذا ما لا نسلم به لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره. كل قارئ يجرب فيه لغته ويمتحن مفهوماته. وكل واحد يحمل عليه معناه ويقراه بحسب استراتيجيته والكل سواء في ذلك أكانوا قدماء أم معاصرين»⁽²⁾.

(1) السابق، ص: 79.

(2) نفسه، ص: 79-80.

لا شك أن مقارنة على حرب إزاء مشروع أركون تميل إلى تفكيك نشاط
 تمركز أيديولوجي أو علموي لدى أركون حين يحاول أن يصادر صفة العلم ذاتها.
 وذلك بالنظر إلى الممارسة العلمية كمنظومات إجرائية متغيرة متطورة عبر التحول
 التاريخي والثقافي ولكن كل حلقة منها تحتفظ بمشروعية الصفة العلمية ضمن
 سياقها الثقافي والتاريخي، وهذا المنحى في إثبات العلمية النسبية لعلم الأصول أو
 العقل الإسلامي عمومًا لا يبتعد عن حاجة أخرى تحاول أن تؤكد أن عمل
 الأصوليين والفقهاء يقع في صميم العلم لا الشرعانية (الأرثوذكسية) لأن «كل
 همهم هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيب لما
 استجد من أحوال وما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط
 الواجب توفرها في نسق منطقي.. من هذه الشروط الاتساق، البساطة
 والكفاية»⁽¹⁾.

ما الذي يقصده أركون حين يدعي أن كتاب «الإتقان» لا يقدم أي معرفة
 بالقرآن؟ هل هي معرفة مطلقة أم معرفة بالمعايير المنهجية المعاصرة؟ بلا شك فإن
 الإتقان أو غيره من كتب التفسير وعلوم القرآن في الفترة الكلاسيكية كانت تجيب
 عن الأسئلة التي يطرحها العقل الديني بأدوات المنهج البياني الأصولي، وتلك
 كانت معرفة فعلية قياسًا إلى دور العالم وحاجة المتلقي أو قياسًا إلى ضرورة الموقف
 التواصلية وفقًا لمنظور هابرماس نفسه الذي لمح إليه أركون آنفًا، ولكن المسألة ذات
 وجه آخر لا يكف أركون عن التردد عليه.

إن الباحث إذ يبشر بالمعرفة العلمية فهو يطرحها علنيًا مرة وضمنيًا مرة
 أخرى بحددها الجديد أي المعرفة المؤسسة على «فهوم التاريخية الذي يتحول إلى
 معيار فاصل بين ما يمتلك صفة العلم وما يخرج منها. إن التاريخية تحولت في
 عمل الباحث إلى مرادف أو حد فاصل لحقيقية أي ممارسة علمية، ولذلك يعاد

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار
 البيضاء، 2007، ص: 151.

النظر في «علوم القرآن» كقراءة أو كممارسة تضيف للقرآن كثيرًا من الأحكام وتطبق عليه أدوات / معرفية لكنها تغيب بحكم طابعها الديني الدوغمائي تاريخيته التي هي حقيقة العلم كخطاب وكحدث تاريخي.

إن تاريخية القرآن هي «الحقيقة الغائبة» في مختلف أشكال الممارسة العلمية الكلاسيكية إذ أن عمليات التشكل التاريخي تختلف فاعليتها البشرية المصاحبة لظهور القرآن والمتحركة في مساره السياسي والتاريخي ثم التي فرضت اتجاهات قراءاته، كل ذلك يقع خارج دائرة تفكير العلم الكلاسيكي المؤسس حول القرآن والذي دار عبر مساره التاريخي الطويل على نفي تاريخية القرآن وإثبات تعاليه وقدسيته. لا نعجب إذًا حين نوضع دلالة العلم ضمن الحد الذي يتبناه الباحث أي التاريخية حين نجد أركان مجرد «الإتقان» من أي معرفة فعلية بالقرآن تلك المعرفة التي يجتهد الباحث في تأسيسها من خلال مفاهيم جديدة. وإذا جاز لنا أن نلخص ما انتهى إليه أركان في تحليل النصوص الثانوية - خاصة علوم القرآن - فإن حقيقتها تتجلى في ممارستها الملحة في حجب تاريخية الخطاب القرآني وتثبيته كنص متعال.

الفصل

الرابع

4

مفاهيم الخطاب القرآني..

من أجل لاهوت التحرير

أولاً: الوحي - مثال القرآن: من الحقيقة المتعالية إلى الحدث التاريخي

لا شك أن المنظور الأنثروبولوجي كما ينميه أركون يقدم إجابة خاصة عن حقيقة الوحي تختلف عن التحديدات السائدة التي أرسنها الأرثوذكسية في كل الأديان. إن الوحي القرآني يُعرّف ضمن الاعتقاد الإسلامي بأنه: «كلام رب العالمين غير مخلوق، كلام من ليس كمثله شيء... فهو من نور ذاته عز وجل... وهذا مما أجمع عليه المسلمون أهل الحق»⁽¹⁾ أنزل على النبي محمد وحفظ عنه بالتواتر، ولذلك فهو يقدم «من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع في القرآن فهو يبتدئ كلامه «قال الله تعالى».. وينهيه قائلًا: «صدق الله العظيم». لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به...»⁽²⁾. وتلك هي صورة الوحي كما احتضنتها كل عقائد أديان الكتاب «من أن المصدر التاريخي الحقيقي والضامن النهائي لصدق تجربة المؤمنين الدينية يتمثل في حقيقة

(1) القرطبي: تفسير القرطبي.. الجامع لأحكام القرآن، ط 2، دار الكتب المصرية، ج 1، ص:

11.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 17.

أساسية هي أن الله قد أظهر نفسه للبشر»⁽¹⁾، وبرغم النتائج السلبية التي ألحقتها حركة نقد الكتاب المقدس بتصور حقيقة هذا الكتاب⁽²⁾ إلا أن المفهوم الإلهي الأولي احتفظ بمركزيته في التفكير الديني المسيحي الذي يعتبر «الوحي هو تلك العملية الإلهية التي يكشف الله لنا خلالها عن الحقائق الغيبية التي ارتضى لنا أن نعرفها»⁽³⁾، وإن كان التصور المسيحي يقرن مبدأ الوحي بعقيدة التجسد وبنوة المسيح لله كشكل أكمل للوحي الإلهي⁽⁴⁾ مميزاً بين الوحي والإلهام الذي اختص به كهبة إلهية كل من تولى تدوين الكتاب المقدس⁽⁵⁾.

(1) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن.. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص: 40.

(2) يوسف كلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتفديس، ط 1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2009، ص: 238.

(3) نفسه، ص: 239.

(4) نفسه، ص: 240.

(5) نفسه، ص: 244: مقرر مجمع الفاتيكان الثاني: «هـ كي يضع الله هذه الكتب المقدسة اختار أناساً واستعان بهم عاملاً هو نفسه فيهم وبوساطتهم ليكتبوا كمؤلفين حقيقيين، استخدموا قواهم وقدراتهم، كل ما أَرادَهُ هو ولا شيء سواه ولأن كل ما أكدّه المؤلفون الملهمون وواضعو الكتب المقدسة يجب عده صادراً عن الروح القدس».

لقد بدت فكرة الدين نفسها - في ضوء التصور القرآني نفسه - غير قابلة للوجود إلا بتحقيق تلك الحادثة التاريخية في أن الله خاطب الإنسان باللغة التي يتكلمها. وبهذا المعنى يتأسس الوحي مفهومًا لغويًا بصورة جوهرية ولكن ينطوي على ذلك التعارض الصميم بين مرتكزين مختلفين (الله، الكلام) فإذا نظرنا إليه من زاوية البعد الأول/ الله استمد خاصيته كتنزُّل يمتلك طابع الغموض - كتواصل غير اعتيادي - «لا يمكن إدراكه غير التفكير التحليلي.. بل ينبغي الإيمان به فقط»⁽¹⁾. وإذا واجهناه من زاوية «الكلام» اكتسب كل الخصائص الجوهرية للكلام الإنساني⁽²⁾.

لا يلتفت الباحث إلى تحليل تداعيات ذلك المرتكز الأول (الوحي ككلام لله) إذ نظر إلى الوحي كمفهوم أرثوذكسي باعتباره كلامًا مقولاً لله لا يقبل النقاش عن كيفية تأليفه وتشكله أو عن مكانته، وإذا كان الباحث قد اختار ألا يقف بالدقة المباشرة عند تحديد مصدر الوحي وحسم طبيعته من الجانب الإيماني فإنه ربما تجنب هذه المسألة لأنها تتعلق بنواة الاعتقاد الإسلامي نفسه الذي تحفز غير مرة لعملية تفكيكه، ودون أن يضع أركون توصيفات مباشرة لإقرار طبيعة بشرية للوحي أو لاستحضار البعد البشري للوحي باعتباره كلامًا، إلا أنه يرسي المقدمات المفاهيمية المتعلقة بالتاريخية، الأسطورة، المخيال، التي تتجاوز مقولة الوحي كخطاب إلهي.

لا يأخذ الباحث في الواقع بهذا المنحى إلا في إطار التحليل العلمي النقدي الذي يمارسه على الخطاب القرآني، لكنه من زاوية أخرى لا ينفي مسألتين أساسيتين: لا ينفي مشروعية هذا المفهوم المتعالي للوحي ضمن إبستمي المجال الذهني لمجتمعات الكتاب المنبعث من فاعلية الساحر الخلاب المدهش، ذلك المتصل بالنشاط الميثي، ثم لا ينفي من جانب آخر الفاعلية النفسية أو

(1) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن.. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص:

241 - 243.

(2) نفسه، ص: 244.

السوسيولوجية لمفهوم الوحي، ذلك الذي يؤسس بصورة استثنائية - لم يتيسر إلى الآن استبدالها - مديونية المعنى لجميع المؤمنين وإن أدى تخريبها في أوروبا الحديثة إلى إحداث خيبة كبرى ما زالت تفرز تناقضاتها.

يجدد أركون موقفه ضمن سقف أعلى من المنظور الأرثوذكسي متجاوزاً في ذات الوقت مقولات العلمانية والتاريخانية الرضعية، فتجنباً لأي تحليل وضعي تاريخاني فيما يتصل بمسألة الوحي، ومن أجل مراعاة ذلك التحفظ إزاء التعالي يلجأ إلى المقاربة الظاهرانية ليعدد مسلّمات الوحي أو محدداته: «كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء، ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها لكنه في آخر حالة تجلّ للوحي عبر النبي محمد فإنه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات وبنحوه وبلغته ومعجمه اللفظي بالذات، ولكن مهمة النبي / الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحي به من الله كجزء من كلام الله الأزلي اللانهائي غير المخلوق. لقد ألح التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة - بين الله والنبي محمد. إن الوحي الذي قُدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى، كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل.. ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (اللوح المحفوظ)»⁽¹⁾.

يبدو هذا العرض الظاهراتي حيادياً إزاء القضية المركزية ذات الأهمية الدينية والفلسفية في الوحي ألا وهي طبيعته وحقيقته. مصدره فيما إذا كان منطقياً التسليم أو قبول مبدأ ألوهيته أي انبعائه من مصدر متعالٍ غير بشري يتجاوز التجربة التاريخية والثقافية للمجتمع الذي ظهر فيه، فعلى أساس ذلك المبدأ وحده تتشكل مديونية المعنى تجاه الوحي وحقائقه على المستوى الفردي والاجتماعي، ولكن ذلك الطابع الظاهراتي لتحليل مسألة الوحي يستوفي - في الواقع - البنية الدلالية لمفهوم الوحي: الوحي كاتصال لغوي بين الله والإنسان، يقتضي علاقة

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 19.

متعددة بين ثلاثة أطراف في مستوى أول (الله - الوسيط - النبي) وأربعة أطراف في مستوى نهائي (الله - الوسيط - النبي - البشر)⁽¹⁾ وتستلزم تشكُّل ماهية موضوعية للوحي أو عملاً لغوياً موضوعياً⁽²⁾ حيث ينبغي على النبي «تذكر كلام الله ونقله كلمة كلمة.. عليه أن يبلغ الكلمات والعبارات التي أعطيت له بالضبط»⁽³⁾ وربما كان أحد أبرز منجزات أركون هو التزامه الحدود القصوى فيما يتصل بإنتاجية تحليل المفاهيم والقضايا التي يواجهها فينومولوجياً، وإن كان استكشافه الضمني لتلك البنية - هنا - لا يدفعه إلى الالتفات إلى الخصائص الإيجابية التقنية للوحي التي يقدمها القرآن عن نفسه.

من الواضح أن الباحث يلجأ - في المقابل - إلى إحدى محاتلات الخطاب النقدي حين يختفي وراء العرض الفينومولوجي للاعتقاد بالوحي، فإذا كان هذا العرض يستوفي نظرياً منظور الاعتقاد الديني بالوحي ويحيط بالعناصر العامة لذلك الاعتقاد، فإن إخلاء ذلك التصور من الحضور المباشر للذات المتلفظة في بناء حكاية الاعتقاد التي هي اعتقاد الآخر المؤمن يجعل الباحث على مسافة واضحة من التسليم بتلك الحكاية على المستوى المعرفي والمنهجي في الأقل. إن الفاعلية الفلسفية للباحث لا تظهر قادرة على الدخول في أي تسويق فلسفي بأي اتجاه لمسألة العقل الديني في قضية الوحي.

لا شك أن هذا الموقف الفلسفي ينسجم مع المنطلق الأنثربولوجي التاريخي النقدي الذي يعيد ترسيخ الإطار التحليلي لإشكالية الخطاب القرآني وللظاهرة الدينية عموماً باعتبارها إشكالية تجد عناصر وقواعد تحليلها وفهمها وتأويلها في ضوء الشرط التاريخي الأنثربولوجي وحده، أما الوحي كحقيقة إلهية فهو مسألة لاهوتية لا يمكن بناء استدلالاتها في ضوء أي قواعد عقلانية منطقية موضوعية.

(1) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن.. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص: 280 -

281.

(2) نفسه، ص: 282.

(3) نفسه.

إن الوحي ينبعث من سلطة المخيال الاجتماعي الديني وحده ومنه تكتسب مشروعيتها ذلك ما يشير إليه الباحث حين يؤكد أن مفهوم الكتاب السماوي هو أحد الرموز القديمة في المخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم⁽¹⁾.

يدرك الباحث خطورة المساس بالمكانة الدينية للوحي، ولذلك فهو يلتزم أقصى درجات الحذر في إعادة طرحها للتحليل ضمن الشرط المعرفي المنهجي المعاصر محاولاً اختبارها من خلال المثال القرآني انطلاقاً من التوكؤ على موقف المعتزلة في قضية خلق القرآن، حيث يجد سبقاً تاريخياً قائماً وجدياً في إمكانية التعرض للوحي باعتباره إشكالية مفتوحة للنقاش دون أن ينكر فشل تلك التجربة، إذ «أن المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم وكانت في الوقت ذاته موضوعاً للمناقشات والتفسيرات، وقد خاض المسلمون فيما بينهم مناقشات حامية حوله عندما حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق. ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة، ثم جاء الخليفة القادر (420هـ / 1029م) وأصدر مرسوماً قضى بتحريم نظرية المعتزلة واعتبارها خارجة عن القانون وإباحة دم من يعتنقها»⁽²⁾.

لا شك أن موقف المعتزلة كان عقلياً ونقدياً بالنسبة إلى مسألة الكلام الإلهي في القرآن تجاه الموقف العام أو موقف الجمهور بالاصطلاح الأصولي، ولكنه كان أيضاً موقفاً عقدياً دينياً لا يخرج عن الأفق العام المشترك للاعتقاد الإسلامي لأنه ينطبق ويكرس ذات الاقتناع الديني بألوهية الوحي وأحقّيته بالنتيجة كمصدر للسيادة العليا في حياة البشر الاجتماعية والسياسية، وذلك ما جعل مقولة المعتزلة تنحصر في القول بخلق القرآن دون أن يكون لها أي امتداد معرفي أو منهجي

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 19.

(2) نفسه، ص: 12.

يسمح بتقديمها كنظرية بديلة للوحي. إنها مقولة تلتزم ذات المسلّمات المعرفية لميثاق الاعتقاد الذي تمثله مقولة الجمهور.

يلج الباحث على مقولة المعتزلة كمقولة نقدية رائدة لكنه لا يفكك كعاداته المسلّمات العميقة لهذه المقولة من أجل الاحتفاظ بها كمستند ذرائعي لإعادة التفكير في الوحي، ومع ذلك كله فهو لا يني يعترف بتلك الحقيقة التي تهيمن على خطاب التراث الديني كله، «فالسمة الأكثر إدهاشًا في هذا الخطاب المتجذر عميقًا في وعي الملايين هي الاقتناع التالي: إن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال كما يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان، وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية»⁽¹⁾.

إن تفكيك المفهوم الأرثوذكسي للوحي بوصفه حقيقة متعالية يقتضي وفقًا للأطر المنهجية إعادة موضعة حدث الوحي ذاته في ضوء الشروط التاريخية كتركيبة اجتماعية ونفسية وثقافية معقدة، وعندها يمكن اكتشاف هويته التاريخية التي يرى الباحث أنها دفنت تحت عمليات التقديس والتعالي المستمرة بفاعلية المخيال الاجتماعي والاستعمال السياسي على حد سواء. فالتعرية التي يقترح الباحث إجرائها على مفهوم الوحي السماوي هي عملية منهجية تراجعية تستهدف فصل طبقات التقديس المتراكمة تاريخيًا عن الحقيقة التاريخية للوحي باعتباره - في منشئه الأول - حدثًا تاريخيًا. إنها العملية التي تنتهي إلى إحلال المماثلة اللغوية التامة بين الوحي القرآني وبين النصوص البشرية⁽²⁾.

من أجل تأكيد هذه الحقيقة يستعيد الباحث لحظة ظهور الوحي في ضوء الموقف الجدلي للمشاركين ليس من زاوية الإدانة العقائدية بوصفهم منكري حقيقة الوحي كما يفعل الخطاب الديني، ولكن من زاوية ما يشكله موقفهم كحقيقة تاريخية وسوسيولوجية ثقافية تكشف عند معاملتها بجدية وحيادية نقدية عن

(1) السابق، ص: 20.

(2) طه عبد الرحمن: روح الحداثة.. من أجل تأسيس الحداثة الإسلامية، ص: 180.

الحدود التاريخية النسبية التي ظهر بها الوحي أول الأمر، حيث نوقش في ظل مجابهة اجتماعية كقضية خلافية بين المؤمنين والمعارضين أو بين فئات اجتماعية متعارضة داخل المجتمع المكي / وإذا استحضرننا المفهوم الجدلي الذي استخدمه أركون ضمن منهجيته التعددية: الوعي الفعلي / الوعي الممكن، أمكن تركيب تصور الباحث عن الحقيقة السوسولوجية للوحي بوصفه وعيًا ممكنًا لفئات اجتماعية في مقابل الوعي الفعلي لفئات أخرى مهيمنة، «إن هذه الحقيقة الاجتماعية السياسية والثقافية قد خلعت عليها الصيغة اللاهوتية فورًا وحولت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للمباحكة الجدالية بين فئة الأوائل الصغيرة وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة على هذا المستوى التاريخي. نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ (أو ركب) لغويًا بصفته جهدًا ذاتيًا مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين كانوا يرفضونه بوصفه كذبًا أو اختراعًا شيطانيًا يوحى إلى تدمير التقاليد والعقائد والنظام الاجتماعي السائد»⁽¹⁾.

في هذا المستوى من التحليل يمكن أن نقرب أكثر من الحدود القصوى لمحاولة إعادة تشكيل وصياغة مفهوم الوحي، ولكن قبل ذلك لا يفوتنا بالنسبة إلى إعادة توظيف موقف المستشرقين كسند نقدي تفكيكي في استراتيجية الباحث أن نستذكر حقيقة ثقافية وسوسولوجية أخرى متجذرة في الأفق المعرفي الذي ظهر فيه القرآن كوحي. إنها حقيقة أن مفهوم الوحي أي اتصال البشر بالكائن غير البشري (جن، ملائكة، الله) وتلقي المعرفة عنه أو «تواصل لفظي آت من موجود خارق للطبيعة إلى الكائن البشري»⁽²⁾ كان مفهومًا مسلّمًا به ويجسد إحدى أدوات التفكير العميقة المهيمنة⁽³⁾، بل إن التفكير في المستقبل ذاته في شبه المجتمع العربي

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 20.

(2) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص: 264.

(3) نفسه، ص: 270 - 271، «إن القرآن يخبرنا أن العرب كانوا لا يستطيعون تمييز الله من الجن (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبًا).. إن كلا من الله والجن في تصورهم ينتمي إلى العائلة =

بمكة أو المدينة قبل الإسلام كان مرهونًا ومتمركزًا في هذا المفهوم دون غيره ولولاه «لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مستحيلًا من الوجهة الثقافية»⁽¹⁾. وفي ضوء الموقف فإن اعتراض المشركين على الوحي لم يكن إنكارًا لمبدأ الوحي ذاته وإنما اعتراضًا على مضمون الوحي أو على شخص الموحى، إليه (محمد ﷺ) نفسه فيما إذا كانت دعواه وخطابه ممثلين حقيقيين للوحي ذلك هو السبب الذي جعل المشركين أو الفئات المعارضة بلغة الباحث تشبه ادعاء النبي محمد بالشعر والكهانة⁽²⁾ بوصفهما مظهرين للاتصال البشري بكائنات غيبية وتجسدان معًا قوة خارقة فوق الإمكانية العادية للكائن البشري، بل كان للمماثلة وجهها الأسلوبى، حيث نُظر إلى أهم خاصيتين في سجع الكهانة (تكرار القافية ومناشدات الطبيعة) كعلامتين للأسلوب القرآني في السور المبكرة⁽³⁾.

إن المؤمنين والمشركين على حد سواء استقبلوا الوحي في أفق الاعتقاد بوجود ظاهرة الوحي ذاتها وإن اختلفوا في التصديق باستحقاق القرآن لتجسيد تلك الظاهرة، فمن وجهة نظر العرب الوثنيين الذين توقفوا عند المرحلة الأولى من مفهوم الوحي «رافضين بعناد أن يذهبوا إلى أي مدى أبعد.. فلن يكون الأمر عندئذ أكثر من ظاهرة التلبس الشائعة جدًا وهي ليست مقصورة على العرب أو الساميين.. وتعرف عامة في العصور الحديثة تحت اسم الشامانية، إذ يتلبس كائن ما غير مرئي خارق للطبيعة فجأة شخصًا ذا استعداد للانجذاب الوجداني..

=نفسها وفوق ذلك فإن هذا الرجل محمد يبدي علامات واضحة على الألم الجسدي الحاد والمعاناة الذهنية في لحظات الإلهام النبوي، لذا اعتقدوا أنهم بإزاء ضاعر آخر - رجل تلبسه جني وقد كان هذا استنتاجهم الطبيعي لمباشر».

(1) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، ص: 34.

(2) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن.. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص: 273.

(3) نفسه، ص: 275. «وإن كان القرآن نفسه قد نظر إلى مضمون الرسالة المبلغة وليس إلى شكل التعبير الذي يبلغ الرسالة، أما الوثنيون فقد تعلق أغلبهم بالناحية الأسلوبية واعتبروا أن محمد ﷺ مجرد كاهن بسبب الخصائص الأسلوبية والشكلية».

ويتلفظ من خلاله بكلمات مشبوبة عاطفة»⁽¹⁾.

لكن الباحث لا يأخذ المناقشة إلى بعدها الثقافي بل إلى بعدها السوسولوجي (السلبى) من أجل استثمار المجابهة الاجتماعية التي ثارت بين المشرّكين والمؤمنين حول قضية الوحي القرآني لإبراز الطابع التاريخي الأولي لحدث الوحي ولإحياء موقف المشرّكين نفسه كإجراء استدلالى على نسبية مقولة الوحي. وبعيداً عن التحديدات اللاهوتية التي فرغ الباحث من عرضها ظاهرياً باعتبارها مقولات لاهوتية أرثوذكسية قائمة ومبررة فقط داخل سياج الاعتقاد الدينى ولا يمكن بحثها ضمن نسق استدلالى منطقي عقلاى؛ يتوجه أركون إلى إعادة تحديد الوحي تحديداً نقدياً: «نحن نقول اليوم بأنه (القرآن) كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى.. سوف نرى أن هذه البديهية التاريخية المدعمة من قبل التحليل الألسنى والسيميائى للخطاب القرآنى سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالى الاستكشافى أى القابل للأخذ والرد، ما كان قد قبل وعُلم وُفسر بصفته الوحي فى السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغى أن يُدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.. ومنذ الآن سوف أفسر لماذا أن هذا المقترح الاستكشافى يعطى الأولوية للمقاربة المنهجية، وهذا يعنى أننا سوف نغلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآنى يتجاوز التاريخ كلياً إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية والسيميائية والتاريخية والأنثربولوجية الذي أثارها القرآن كنص»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 264-265. يؤكد المؤلف فكرته بقوله: «كانت هذه الظاهرة مألوفة جداً لدى العرب الجاهليين، ذلك أن الكاهن كان بالضبط إنساناً من هذا النوع الذي يكون عرضة لأن تتلبسه قوة خارقة للطبيعة فى أى لحظة.. كان الشاعر أيضاً إنساناً من هذا النوع فى الأصل».

(2) السابق، ص: 21-22.

يكشف هذا النص على نحو واضح الإطار الجديد لتحديد للوحي، إذ يتأسس أولاً على العامل الموضوعي المتعلق بحقيقة القرآن كخطاب ذي سلطة خاصة، وثانياً على الإطار المقارني أيضاً بانتدائه إلى خطابات أخرى تحمل السلطة ذاتها وترتبط تاريخياً بالشرق الأدنى (الشرق الأوسط القديم) ذلك ما يحسم الحدود النظرية والعلمية والفلسفية التي يعاد في ضوئها وعلى أساسها صياغة مفهوم الوحي، حيث يبرز ذلك التمدد الذي تمارسه أطروحة شابي في مشروع الباحث، إنها حدود التاريخية بعناصر (الخطاب ذاته، سلطة التأثير التي يمتلكها على نحو خاص، الإطار التاريخي المكاني (الشرق الأدنى)، نسق الخطابات المشابهة داخل ذلك الإطار التاريخي) وعلى نحو خاص - ضمن ذلك الإطار - الوسط التاريخي القبلي الذي اتخذته محددًا حاسمًا لحقيقة الوحي، «إذ يبدو القرآن وهو يعيد في فضائه إنتاج النمط التقليدي للاتصال بالمقدس في المجتمع القبلي الذي ينتمي إليه نبي الإسلام، فمن الواضح أنه في مستوى إدراك هذا المجتمع يترجم القرآن أولاً.. مهما كانت التحديات والقطائع التي جرت»⁽¹⁾.

تعيد هذه المقدمات منهجياً بناء أرضية المفهوم على نحو جديد، حيث تستبدل التاريخ بالميتافيزيقا وتستبعد ذلك الإطار الديني المبني دومًا على استحضر فكرة أن الله يتكلم إلى البشر، الذي أصبح باعتبار كل المقدمات التاريخية الأنثربولوجية ضمن استراتيجية الباحث غير مؤهل علمياً ومنهجياً للاستعمال كأداة لبناء مفهوم الوحي. إن النتيجة التي أصبحت لازمة بعدئذ هي ما يتعلق بالمفهوم نفسه فإذا لم يكن الوحي القرآني كلام الله فما هو إذا؟

لما كان المفهوم اللاهوتي للوحي مستنداً إلى نظام الاعتقاد نفسه فإنه غير مؤهل بالاعتبار المنهجي؛ هكذا يقودنا الباحث إلى نتيجة مؤسسة على المصادرة التاريخية حيث تتطابق دلالة المنهجية مع الحدود والمقدمات التي فرضتها التاريخية، إذ يمكن الفصل بل ينبغي الفصل بين ما هو سائد عن الوحي في المنظور الديني وبين مقتضى الشرط المنهجي. لا شك أن الباحث يبني مختلة ذكية حين

(1) Chabbi (Jacqueline); le Seigneur des Tribus L'islam de Mohamet , p: 182.

يميز المستوى المنهجي العلمي عن المستوى الاعتقادي⁽¹⁾ في مسألة الوحي، إذ هو يحتفظ في المستوى الضمني بنفي الطابع المنهجي عن التحديد الديني لخطاب الوحي باعتباره كلام الله من جهة، ولكنه يوهم أو يحاول أن يقنع في مستوى التلقي الأولي أن المفهوم المقترح للوحي القرآني هو مفهوم إجرائي يفرضه الشرط المنهجي ولا يتعارض مع حقيقته القائمة كوحي إلهي.

وبغض النظر عن هذه المخاتلة الخطابية التي تدخل دائماً في استراتيجيته المسكوت عنه كآلية تنفيذية لكل خطاب فإن عناصر التحديد تفرض منطقها. إن المحددات المقترحة لمفهوم الوحي القرآني موضوعية وحاسمة في تحديدها لصفته التكوينية باعتباره تركيبة اجتماعية لغوية، فالمعطى الأولي التكويني يتأسس على حقيقته اللسانية الاجتماعية، ومن جانب أصل مقولاته وتوجهاته يترد إلى العصبية التاريخية وإلى الإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك باعتبارهما مصدرًا لانبعاث القرآن كوحي.

وإذا سلمنا بهذا التحليل بالنسبة إلى أصول خطاب الوحي، أي إذا حسمنا أصوله في حركية الوعي الاجتماعي المتشكل بمادلي العصبية التاريخية لجماعة معينة وإحساسها بالانتماء إلى تاريخ النجاة فإن صفة الوحي في ذاتها تفقد دلالتها الاصطلاحية المستعملة كاتصال خفي / تلق عن مصدر خارجي. إنها تأخذ دلالة اعتبارية في توصيف تلك الظاهرة المعقدة كنتيجة لحصول الاعتقاد بقيمتها ودورها التأسيسي، أما في المستوى المنهجي والعلمي فإن الظاهرة المدعوة وحيًا تنشق بكل عناصرها التكوينية والمعرفية والخطابية من الشرط التاريخي والاجتماعي لمجموعة بشرية معينة.

إن مقترح أركون عن المفهوم المنهجي للوحي يتحدد بكل وضوح ودقة رغم المخاتلات الخطابية كمحصلة للشرط التاريخي بكل تعقيداته النفسية والاجتماعية، ولكن ذات المقترح يُبقي على الترضيات قائمة في وجه المتلقين، وهي ترضيات ليست مستندة في الواقع إلى مراقبة شعور المؤمنين فحسب وإنما تراعي

(1) هذا التصنيف من حيث المصطلح هو أحد الإجراءات التي ترسيها الدراسة.

بشكل جدي وظيفية الاعتقاد بالوحي ومركزيته كمرجعية بالنسبة إلى المؤمنين به، وهذا في الواقع مقتضى النظر المنهجي التعددي المنفتح الذي اجتهد أركون في بيان اختلافه حتى عن الموقف الوضعي العلموي للحدثة الغربية. إنه يحمي موقفه من غطرسة ذلك الموقف الوضعي للمؤرخين واللسانيين المعاصرين، فهو لا يريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي، إنه يحترم نظرياً حقيقة أن النص الديني مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة إلى المؤمنين به. يبني الإطار المنهجي استدلاله على الإمكانية النظرية بقبول موقف مزدوج إزاء مفهوم الوحي من أجل الجمع بين حقيقة الاعتقاد وحقيقة المنهج:

- يبحث الوحي منهجياً باعتباره تركيبة اجتماعية تاريخية منبثقة في المستوى الخطابي (القرآن مثلاً) كما في مستوى الوعي عن فاعلية المخيال الاجتماعي.

- ضرورة الاعتراف بحقيقة الاعتقاد الديني لدى المؤمنين كموقف سيكولوجي وسوسيولوجي يشكل مرجعية لدى أصحابه لكنها تخضع للشرط المنهجي بتعددية الحقيقة ونسبيتها.

برغم طابعه الاحترافي في تصنيف مستويات حقيقة الوحي (مستوى منهجي، مستوى اعتقادي) فإن المفهوم الجديد ينتهي إلى تفكيك حقيقة الوحي ودوره ومركزية وجوده التاريخي، إذ أن الفاعلية التاريخية للوحي القرآني وقوة التعبئة التاريخية وصناعة الضمير المشترك وملامح الهوية الواحدة والدمج الاجتماعي النفسي وقوة المجابهة، كل ذلك إنما ينبعث من حقيقة الاعتقاد به كوحي إلهي، ولذلك فإن فصل هذه الفاعلية عن مستوى نظام الحقيقة المنهجية وإعادة ربطها بنشاط المخيال الاجتماعي لمرحلة تاريخية منقضية ثم تناول خطابها كحقيقة لسانية مرتبطة بتلك المرحلة يسقط بالنتيجة كل الحقائق المنبثقة عن الوحي في المستوى الاجتماعي والنفسي والسياسي. إن الصعوبة التي تواجه هذا المقترح هي أنه يبني مفهومًا منهجيًا نظريًا على حساب مفهوم تاريخي، فحقيقة الوحي الإلهي هي في المحصلة تركيبة تاريخية اجتماعية ناجزة تنتهي محاولة تفكيكها دائماً إلى ذلك التصادم النفسي والاجتماعي ربما يمكننا أن نقول بلسان

آخر: إن التعالي - القداسة أصبح الآن شرطاً تاريخياً إجبارياً⁽¹⁾، ذلك هو مصدر القوة الخفية الحاسمة التي يحتضنها خطابها ويختلف بها عن كل خطاب، فبرغم كل الاعتبارات والمراجعات النقدية «فإننا لا نستطيع أن نتجاهل وجود قوة هائلة للظاهرة القرآنية تمامًا كما الظاهرة الإنجيلية.. نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون. إنها هنا موجودة دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح. كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلاً في القرن السابع الميلادي وفي اللغة العربية.. كيف حصل هذا؟ هذا هو السؤال؛ كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة/ القرآن التي انفجرت هنا وليس في مكان آخر هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية؟!»⁽²⁾.

يصل أركون في ضوء ممارسته المنهجية إلى النتيجة التي يمكن أن تتخذ هي ذاتها كدليل على نهايات التحديد الذي اقترحه. إن الاعتقاد بالوهية الوحي هو الذي جعل منه موقعاً للتشريع والتنظيم في حياة المؤمنين به، لتكون الشريعة محصلة للعقيدة، فإذا زحزحنا المفهوم الإلهي للوحي القرآني بمقتضى المقترح الذي قدمه أركون أخذ الموقف من الشريعة مساراً آخر يعترف الباحث بتوصيفه على نحو واضح، حيث يسقط اتخاذ مشروعية القرآن أو أي من الكتب السماوية الأخرى مصدراً لبناء الشرائع والقوانين «إن القرآن والأنجيل ليست إلا مجازات عالية تتكلم عن الدافع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف، وهذا الأمر محتوم الحدوث في العصور السابقة، ذلك أن كل مجتمع مضطر إلى نوع من الضبط الذي بدونه تسود الفوضى، فالمجتمعات البشرية لا تستطيع أن تعيش طيلة حياتها على لغة المجاز»⁽³⁾.

(1) يمكن اتخاذ هذا الاستنتاج كأطروحة للعلاقة غير المنفصمة بين التقديس والتاريخ.

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 299.

(3) نفسه.

إن الشريعة هي إذاً نتيجة لضرورات التنظيم والضبط في الحياة الاجتماعية، فكان حتمياً أن يكون مستندها الوحي بحكم الحاجة والاعتقاد في تلك المراحل السابقة من التاريخ؛ فذلك الاعتقاد هو ما وضع الوهم بتحويل الوحي (ما اعتبر وحيًا) إلى شرائع مطلقة مقدسة، ولكن الباحث يعتبر أن قوانين الخطاب لا يمكن أن تنتج ذلك التحول على نحو صحيح ومقنع، إذ أن فروقاً حاسمة بين أنواع الخطاب لا تسمح بعملية الانتقال تلك، خاصة بين الخطاب الديني الشعري وبين الخطاب القانوني الفقهي الفلسفي.

إذا كان الوهم الكبير الذي تمثله الشريعة (وهم ألوهيتها) ناشئ من الاعتقاد بالوهية الخطاب الديني وإمكانية بل وجوب الخضوع إلى تعاليمه وتحويلها إلى قوانين، فإن صحة الفروق الخطابية في صعوبة إنجاز ذلك التحويل على اعتبار مجازية وشعرية خطاب الوحي لا تغطي إلا جانباً محدوداً من المسألة، إذ أن خطاب الوحي نفسه ينطوي على أنواع مختلفة من الخطاب تشكل المجازات واحداً منها فحسب، فهناك على نحو واضح ومقصدي التشريعات والقوانين التي تطرح نفسها كنظام حياة تفصيلي ومبرر ذاتياً يستقطب ويلزم الأتباع بالخضوع إليه، وهذا هو السبب الموضوعي في وجود ونشأة مبدأ الشريعة نفسه.

تبدو إشكالية تحليل مسألة الوحي وحقيقته في الخطاب النقدي لأركون على غاية التعقيد، فالباحث يسلم بصفة الوحي كقوة خطابية استثنائية تنتمي إلى نوع تاريخي واحد من الخطاب برزت تجلياته الثلاثة في الشرق الأوسط القديم ضمن ما عرف بمجتمعات الكتاب ويسلم في الوقت ذاته بالحقيقة السيכולوجية لهذا الخطاب كمرجعية إجبارية لدى المؤمنين به لكنه لا يسلم خضوعاً للشرط المنهجي التاريخي الأنثربولوجي بالوهية مصدر ذلك الخطاب. تبدو المسألة هنا أشبه - فلسفياً - بقضية الألوهية ذاتها، إذ يمكن الاعتراف موضوعياً بحقيقة نظام العالم والكون ثم يقع الاختلاف في تفسير انبثاق هذا الكون فيما إذا كان ناشئاً من مبدأ أعلى / الله أم هو انبثاق من الشروط التكوينية الذاتية لعناصر الطبيعة. لا نسوق هذه المماثلة من أجل تحويل النقاش إلى قضية أخرى ولكن من أجل توضيح الحدود القصوى التي تنتهي إليها قضية مفهوم الوحي، إنها قضية أنتولوجية

منطوية بالضرورة على البعد الميتافيزيقي وتمتد كإشكال فلسفي غائر لا يمكن أن نتخلص من إلحاحه وامتداداته وإجباريته في وجودنا بمجرد استكمال العدة المنهجية لعلوم الإنسان والمجتمع كما فعل الباحث، لأن تلك العدة لا يمكن أن تعوض باستدلالاتها ومفاهيمها الاعتقاد الروحي لدى البشر بوجود مبدأ الوحي.

ثانياً: الوحي من الشفاهية إلى الكتابية: استلاب أصالة الخطاب

لا بد أن نتوقف في سياق إعادة صياغة مفهوم الوحي القرآني لدى محمد أركون عند تلك الإشكالية الدقيقة التي لم تثر على نحو نظري واضح من قبل المنظور التراثي والمتعلقة بالتمييز بين مستويين ومكانتين في الخطاب القرآني: المستوى الشفهي والمستوى الكتابي، حيث تنبثق من اختلافهما عناصر حاسمة على المستوى التداولي للخطاب القرآني كما على مستوى شروط القراءة والتأويل نفسها.

لا شك أن الباحث يستثمر تلك المعطيات العلمية التي أتاحتها النظرية الشفاهية فيما يتصل بالاختلاف الحاسم بين العقل الشفاهي والعقل الكتابي وتلزم بمراجعة فهمنا للهوية الإنسانية⁽¹⁾، حيث وظف بشكل دقيق تلك الثنائية في توصيف التركيبة الثقافية المزدوجة التي تحكم مجتمعات الكتاب كما تم تحليلها في فصل سابق (الأرثوذكسية / الثقافة الشعبية)، ولكنه يميز الصعوبات البالغة التي تقف في وجه استعادة اللحظة الشفهية الأولى للخطاب الوحي؛ تلك التي صدح بها النبي محمد والتي اجتهدت أدبيات أسباب النزول، فضلاً عن عمل المستشرقين، في استعادة حيثياتها عبر الترتيب الزمني لوحدات القرآن الكريم⁽²⁾.

إن الباحث يثير إشكالية الشفهي / الكتابي في الخطاب القرآني لكنه يرمي إلى جوانبها غير قليل من الحذر على مستوى ترتيب أي نتائج حاسمة إذ يوضح قائلاً:

(1) والتر أونج: الكتابية والشفاهية، ص: 37.

(2) تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط 1، مؤسسة كونراد أدونور، بيروت، 2004، ص: 53.

«كنت قد أقمت تمييزًا حادًا وقاطعًا بين المكانين اللغويين للخطاب القرآني، أقصد المكانة الشفهية والمكانة الكتابية، فالمكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاص في التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة وفي ظروف مادية معينة ومن خلال علامات سيميائية خاصة وأدوات وعمليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى ردود فعل مباشرة عليه فإما القبول أو الرفض.. وهناك مكانة المكتوب أو القرآن كنص»⁽¹⁾.

يتجه أركون إلى مراجعة التحول الذي طرأ على الخطاب القرآني عند انتقاله من اللحظة الشفهية إلى اللحظة الكتابية، حيث أغلق عليه نص رسمي، إذ أن عملية الكتابة تلك التي أنجزت في عهد الخليفة الثالث أنهت أولاً التشكُّل الحي للخطاب الوحي، ورسمته ثانيًا كمدونة منتهية في حيزها الكتابي النصي المحدود، كما نفت بصورة حاسمة الروايات المتعددة التي ظلت منتعشة بين جيل الصحابة قبل عملية التدوين. لا شك أن أركون يحفر في منطقة دقيقة بشأن عملية تشكُّل المصحف والآثار المحتملة لهذا التشكل، حيث يمكن الإحاطة بتاريخية ظهور القرآن ككتاب وفسح المجال لتغيرات أو تحديدات مست أجزاء من وحدات الخطاب الشفهي الأول. يتردد الباحث على هذا الباب مرارًا ملتزمًا بحدود منظوره التاريخي الأنثربولوجي من أجل أن يثير التساؤل الملح عن أثر النص الرسمي في الخطاب الشفهي للوحي أو من أجل التأكيد على أن عملية ترسيم النص وتوجيه رواياته لم تتم دون إعادة تشكيل الخطاب الشفهي الأول.

لا بد أن نلاحظ أن الباحث يعترف بتأييد الطابع الشفهي للقرآن الكريم بحكم تداوله المستمر في مقام التلاوة أو الاستشهاد، ولكن ذلك الطابع لا يمتلك - من منظوره - غير قيمة ثانوية بالنسبة إلى الأصل الشفهي الذي اختفى إلى الأبد⁽²⁾، خاصة أن الدراسة الأنثربولوجية الحديثة تميز بين شفاهية أولية لم تمسها مطلقًا أية كتابة وشفاهية ثانوية تتميز بها الثقافات الكتابية ذات التكنولوجيا

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص: 38.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص: 38.

العالية في الوقت الحاضر⁽¹⁾. وبرغم تقليل الباحث من أهمية الطابع الشفاهي الثانوي للقرآن إلا أنه يمتلك في مستوى المعيشة التداولية والهرمينوطيقية وظائف حاسمة تقترب من الأداء الشفهي الأول، إذ «لا يكفي أن نتكلم عن القرآن كنص بل لا بد أن نرتل نصه.. يحيط بنا القرآن أثناء تلاوتنا له، يملأ الفضاء الذي نسكنه.. لا يوجد إمساك بالمعنى وتفرغ وتعرية للنص، بل على العكس من ذلك تصبح القراءة مشاركة. أن تفهم القرآن يعني أن تختفي في داخله»⁽²⁾ من الضروري أن نتساءل بشأن المقصد المعرفي لاستعادة انتقال الوحي من الحالة الشفهية إلى الوضع الكتابي ما دام الظفر بالموقف الشفهي الحي قد أصبح مستحيلًا؟

نلاحظ أولاً أن أركون يعمم النظر إلى هذه المسألة لتشمل كافة خطابات الوحي التوحيدي من زاوية نظر مقارنة، مرتباً ذات الأسئلة على القرآن، الإنجيل والتوراة، متحرّياً موقف الحياد العقائدي، حيث يسوي بين الكتب التوحيدية الثلاثة، ومحاولاً استكشاف النتائج المعرفية والدينية التي أفرزتها عملية الانتقال من الشفهي إلى الكتابي باعتبارها عملية تاريخية تفرض لوازمها الموضوعية على جميع الخطابات: «الرسالة المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل وبواسطة يسوع المسيح ثم بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفوية حُفظت من قبل الحوارين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود.. وفي كل الأحوال وأياً تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب»⁽³⁾.

يتأسس تحليل أركون - كما هو ظاهر - على اعتبار العامل السياسي في انجاز عملية التدوين أو الانتقال من الشفهي إلى الكتابي، حيث اقتضت لوازم الضبط

(1) والتر أونج: الكتابية والشفاهية، ص: 47.

(2) دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقاً، ترجمة: وجيه قانصو، ط 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص: 37.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 77.

والسيطرة العقائدية أو السياسية التحكم في الوحي وتأسيسه كنص مرجعي للسيادة. لا شك أن عملية التدوين كانت قراراً دينياً سياسياً ولكن ذلك القرار نظر إليه في ضوء المعتقد الديني كواجب مقدس أداه الجيل الأول من المسلمين تجاه الوحي حفظاً لبقائه وتمايمته، ولذلك لم يكن مبعثاً لأي تحريات نقدية تاريخية في السياق الإسلامي، دون أن ننسى هنا أن دعوى الحذف أو النقص في القرآن استعملت كقضية سجال عقائدي مذهبي بين الطوائف الإسلامية قبل أن يتم إغلاقها في الأجيال الأخيرة لمرجعية المسلمين، وإن كان ذلك الجدل قد بقي محصوراً في المستوى الكلامي للخاصة.

على أن الجدل الكلامي حول القول بالنقيصة في القرآن لم يكن مرده في نظر متكلمي الطوائف إلى الشرط الثقافي المتعلق بالشفهي / الكتابي وإنما كان نابعاً من الاستناد إلى روايات لم يتم تثبيتها كنصوص في المصحف وإن كان البعد السياسي يشكل خلفية معتبرة في النظر المذهبي القديم بين المسلمين كما في منظور أركون نفسه، ذلك أن عملية جمع القرآن وتدوينه تمت في ظروف منافسة تاريخية على الخلافة وأخذت مساراً من التفكير والتعارض والتردد في مرحلة الصدر الأول من الإسلام.

وإذا كانت عملية التدوين قد قرئت في المنظور الديني كمسار إيجابي ثبت حفظ النص فعلياً بعد ما كان حفظاً نظرياً واعتبرت دعوى النقيصة أو الحذف دائماً إساءة إلى القرآن وطعنًا في صدقيته لأن الله تكفل بحفظه نصاً وتصريحاً⁽¹⁾ فإن الباحث يطرح تحول القرآن إلى نص مغلق كمصادرة تاريخية للوحي أو لانفتاح الوحي عبر عملية ترسيم سياسية تمت لمصلحة طائفة أو طبقة معينة، وفضلاً عن هذا البعد السياسي السلطوي لعملية تدوين الوحي فإن أبعاده الثقافية كانت أبلغ، ذلك «أن حلول النصوص المكتوبة محل الخطابات الشفهية للوحي قد ولّد ظاهرتين ذواتي أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة.. أولاً: هو انه وضع شعوب الكتاب

(1) الآيات: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١﴾﴾ ﴿لِكَيْتَبَ عَزِيزٌ ﴿١١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ .

المقدس في حالة تأويلية دائرية، بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها.. وثانيًا راح يعمم الكتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصًا بعد اختراع الورق ثم المطبعة، فالكتاب المطبوع بصفته أداة للثقافة وناقلًا للحضارة يساعد على انتشار الكتاب المقدس المتضمن للوحي والكتب الأخرى المتفرعة عنه»⁽¹⁾.

لا شك أن النتيجة التي سلم بها الباحث عن عملية التدوين ضرورتان من الناحية التاريخية نفسها، ولكن ينبغي ألا نغفل ذلك البعد الأعمق الذي لا يمكن أن ينفصل عن فاعلية الاعتقاد الديني بالوحي، ذلك أن الانخراط في الدائرة التأويلية، أي الانطلاق من موقف الإيمان بالنص من أجل فهم النص ثم التوسع في عمليات الفهم جميعها كضرورة تاريخية ثقافية لا يرتبطان بالفاعلية المادية لعملية التدوين: الانتقال من الشفهي إلى الكتابي، وإنما ينبثقان أصالة من دافع الاعتقاد نفسه كمعطى تاريخي سيكولوجي أصبح ناجزًا ومعبرًا عنه كانبثاق تاريخي بعد نجاح الدعوة المحمدية. إن الشرط المنهجي للتاريخية يقتضي تدقيق هذه المسألة، وكما تم تحليله في الفصل المنهجي تناول المفهوم المؤطر لظاهرة الوحي أهل الكتاب / مجتمع الكتاب لدى أركون فإن وجود الوحي وتشكل الاعتقاد به كمعطى سيكولوجي اجتماعي صنع الحافز التاريخي الفعلي لعملية الإلحاح على التدوين والانتقال إلى مرحلة النص المكتوب، وبالمثل فإن أيًا من النتيجة السالفتين لا تنفك عن فاعلية ذلك المعطى، فالدائرة التأويلية تتأطر في ضوء وضع الاعتقاد الديني بظاهرة الوحي الإلهي والتوسع التفسيري باختلافاته الدينية المذهبية يتغذى باستمرار من مركزية ذلك المعطى أيضًا.

إن منتهى تحليل أركون هو الإصرار على التمييز والفصل بين الخطاب / الحدث القرآني والمصحف أو النص القرآني ثم إعادة تحديد العلاقة بين الاثنين على وجه يسمح بافتتاح أفق تأويلي وعقائدي جديد، إنه منحى يفتح تأسيس جديد لمراتب الوحي: «ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث

(1) السابق، ص: 78.

يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تمامًا.. وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى محمد بن عبد الله..⁽¹⁾.

تحقق الظاهرة القرآنية كمصطلح جديد بعددين دلاليين على مستوى مفهوم القرآن: الأول إبراز الطابع التاريخي للخطاب القرآني بمنحه مصطلحًا وضعيًا وتجريده من الإطار المفهومي اللاهوتي، الثاني: إزالة الالتباس المتراكم حول العمليات المتواصلة لفهم وتفسير القرآن التي خلطت بين انبثاق الوحي وبين النص القرآني، ثم بين الوحي والنصوص التفسيرية ذاتها، حيث منحتها على اختلافها طابع التقديس. اقتضت التاريخية إذاً أن يتم إعادة بناء مفهوم القرآن في ضوء العملية التاريخية التي أحاطت وزامنت مسار ظهوره إلى غاية تشكُّله كمصحف، ولا يمكن في ضوء هذا المبدأ أن ينظر إلى القرآن كحقيقة واحدة احتفظت بطبيعتها الأولية التي ظهرت بها أول مرة.

إن النظر إلى القرآن وفقًا لهذه الاستراتيجية يفرض وضع مفاهيم تصنيفية تعيد فرز حقيقة القرآن في أوضاعها المتحولة: (الوحي - الخطاب - الحدث الشفهي / المدونة النصية - المصحف). وهذه الحقيقة المتحولة وفقًا لمنطق التاريخ لا تسمح بإقامة مماثلة كاملة بين ما هو متداول كمصحف وبين الخطاب القرآني الشفهي. إن هذا الفرز هو أكبر من البحث الذي ينجزه الاستشراق حول مسألة صحة المصحف، وهو أكبر مما يحفظه تاريخ تدوين القرآن الكريم في التراث الإسلامي لأن أساس الفرز بين تجليات القرآن ليس شرطًا توثيقًا ولكنه شرط أنثربولوجي يحكم بحدوث قطيعة فعلية بين الظهور الشفهي الخطابي وبين النص المكتوب تحت ضغط اختيارات سياسية تاريخية.

يشكل مفهوم القطيعة منطلقًا منهجيًا استراتيجيًا في المنهجية التعددية لأركون وضمنه فقط يمكن فهم الفرق الذي يقيمه الباحث بين الخطاب القرآني

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186.

والنص المكتوب، حيث يتم تفكيك مختلف أشكال التمويه والخلط التي طابقت بين المفهومين، «هكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود، أصبح في متناول أيدي كل المؤمنين، وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الأيديولوجية تنتشر وتشيع وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية»⁽¹⁾، تلك هي النتيجة التي تماهي على نحو مطابق أطروحة شابي وتستعيد عناصرها في كل مستويات تحليل الخطاب القرآني «فمن قرآن-الوحي لمرحلة النبوة إلى القرآن-المعجم في العصور الإسلامية هناك على نحو ظاهر ما يمكن تسميته قطيعة في التصور. لا يمكن أن يوجد أحدهما تاريخياً كاستمرارية للآخر، وبرغم ذلك عيشت هذه القطيعة كمتتالية زمنية لا تعاني من أي فجوة بين الماضي والحاضر. وقد شكل مثل هذا الوضع الجماعي نسقاً أيديولوجياً»⁽²⁾.

ظل التراث الديني ينظر إلى القرآن كحقيقة واحدة في لحظة نزولها كما في لحظة تدوينها. وبرغم أنه احتفظ ببعض الروايات التي تشير قدرًا من الاختلاف في حقيقة التدوين فإن ذلك لم يقترب من أدنى اعتراف في تحول حقيقة الوحي التي ظلت تعكس ذات المكانة المعرفية التي أوضح الباحث أنه لا يمكن النظر إليها في ضوء التاريخية إلا كحقيقة متحولة، فكما أنه من اللازم أن نميز في القرآن بين الخطاب الشفهي وبين المصحف كظاهرتين مختلفتين إبستمولوجيا فمن الضروري أن لا «نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وإنما نطرح الأمور من زاوية أوسع بكثير، يصبح همنا هو التالي: تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتميز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون.. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات فيما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي ولا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقاً»⁽³⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 84.

(2) Chabbi (Jacqueline), le Seigneur des Tribus L'islam de Mohamet , p:77.

(3) أركون: قضايا في نقد الخطاب الديني، ص: 188-189.

إذا كان المعنى المنتج في الخطاب القرآني الشفهي مختلفاً إستمائياً عن معنى النص المكتوب وإذا كان الوجود الفعلي للخطاب القرآني الشفهي قد أصبح في حكم العدم فإن السؤال علمياً يتأسس بكل مشروعية عن قيمة المصحف الموجود وعلاقته بالقرآن الأول/ الخطاب الشفهي، فقا أصبح منذ هذا التمييز موجوداً تاريخياً لا يطابق القرآن المنزل، وهذا بذاته يشكل مدخلاً لإعادة تأويل القرآن: «فعندما يتكلم أركون عن قبول واقع تعبر عنه الأمة تجاه القرآن المدون فإنه يقدم للمفسر الإسلامي مجالاً حرّاً يشبه المجال الموجود في اللاهوت المسيحي، أي أن النصوص المثبتة في المدونة لا تحيل بشكل مباشر إلى الكلام الإلهي الفذ... وبما أن القرآن نص محكم فإنه يحيل بصورة لا مباشرة إلى الحدث الشفهي المتمثل بكلام الله الذي أنزل على النبي محمد، وفي المحصلة يكف المكتوب عن تشكيل سلطة قطعية، إذ تكمن قيمته في كونه يحيل إلى حدث الخطاب السردى، ولم يتوفر المفسر القديم على هذا المجال المتعدد، إذ كان هذا المفسر يرى أن النص المنقول والحدث الشفهي للوحي متطابقان تماماً ودون أي تحفظ... فتثبت النص القرآني واستلاب أصله الشفهي المنطوق به قد سلم الكلام القرآني للالتباسات التاريخية ووسع التفرعات المغلوطة التي أدت اليوم إلى القوة الهذيانة للأصولية الإسلامية»⁽¹⁾.

إن عملية تدوين النص بقدر ما نُظر إليها كحفظ لكتاب الوحي أخذت ضمن قراءة أركون واقع الاستلاب لأصالة الخطاب القرآني الأول ليتحول النص إلى مجرد وسيط، ولكن هذه الأصالة لا تتعلق بالطابع الإلهي للخطاب القرآني وإنما تستند إلى الخاصية اللسانية لخطاب شفوي، حيث لا يمكن العثور من جديد على تلك الخاصية ما دام الخطاب قد تحول إلى نص مكتوب، فعلى «الرغم من أن الكلمات تتأسس في الكلام الشفهي إلا أن الكتابة تحبسها حبساً مؤبداً في حقل مرئي.. وهذا يعني أن الشخص الكتابي لا يستطيع بشكل كامل أن يسترجع الإحساس بما مثلته الكلمة للشفاهين الخالص»⁽²⁾، فنظرة الشفاهين إلى الكلمات بوصفها ذات قوة تأثير سحرية «ترتبط في لاوعيتهم بإحساسهم بها من حيث هي

(1) رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار، ص: 197.

(2) والتر أونغ: الكتابية والشفاهية، ص: 49.

بالضرورة منطوقة ذات صوت ومن ثم ناتجة عن قوة.. أما لدى الكتابيين فإن الكلمات تقترب من الأشياء القائمة هناك على سطح منبسط.. فهي ليست أفعالاً بل هي ميتة أساساً»⁽¹⁾، فالتحول الذي يصيب الأصل الشفاهي للخطاب ليس منحصرًا كما يُعتقد على النحو الشائع دائمًا في تأسيس الصورة التوثيقية وضمان الصحة والبقاء وإنما يتعلق بتغير إمكانيات الأداء اللساني والدلالي نفسه في ذلك الخطاب، حيث «تنتج الثقافات الشفاهية في الواقع أداءات لسانية مليئة بالقوة والجمال وذات قيمة فنية وإنسانية عالية، أداءات لا تعود ممكنة في اللحظة التي تستحوذ فيها الكتابة على النفس البشرية.. إننا مضطرون إلى نموت لنبقى أحياء»⁽²⁾.

هكذا تبدو القطيعة التي يسعى أركون إلى تأسيسها في انتقال القرآن الشفاهي إلى نص مكتوب مرتبطة بحقيقة ذلك التحول في الأساس اللساني الأنثروبولوجي، حيث تتحد الثقافة الشفاهية في طبيعة الصوت نفسه كخاصية للممارسة اللسانية الشفاهية، «إن كل الإحساسات تحدث في الزمن ولكن للصوت علاقة خاصة بالزمن تختلف عن تلك التي للحقول الأخرى في سجل الإحساسات الإنسانية، ذلك أن الصوت لا يوجد إلا عندما يكون في طريقه إلى انعدام الوجود، إنه ببساطة ليس قابلاً للعطب فحسب بل إنه سريع الزوال بشكل جوهري»⁽³⁾، ولذلك تتأسس الثقافة الشفاهية من أجل تجاوز خاصية العطب في الصوت الكلامي على وعي تذكري، فلكي تحتفظ بتفكيرها المعبر عنه شفهيًا وتستعيده على نحو فعال «تقوم بعملية التفكير نفسها داخل أنماط حافزة للتذكر صيغت بصورة قابلة للتكرار الشفهي.. أنماط ثقيلة الإيقاع متوازنة، أو في جمل متكررة أو متعارضة أو في كلمات متجانسة الحروف الأولى أو مسجوعة أو في عبارات وصفية وأخرى قائمة على الصيغة.. أو في الأمثال.. أو في أشكال أخرى

(1) نفسه، ص: 75.

(2) نفسه، ص: 52.

(3) السابق، ص: 74.

حافزة للتذكر تقرر تركيب الجملة نفسه»⁽¹⁾.

في المستوى اللساني تشكل عملية الانتقال من الخطاب الشفهي إلى الكتابة أي التسطير بدلاً من التعبير الصوتي أو التعبير بالأسارير أو الإيماءات⁽²⁾ تحولاً في كل عناصر المخطط الاتصالي الذي أرساه جاكسون⁽³⁾، وفي ضوء ذلك يمكن فهم التغير الذي يطرأ على الخطاب القرآني كخطاب شفهي حيث تتحول العلاقة في محور المتكلم/ الرسالة/ السامع تحولاً عميقاً، إذ «يتم استبدال علاقة المشافهة وجهاً لوجه بعلاقة قراءة الكتابة الأكثر تعقيداً.. فقدرة الخطاب على الإحالة إلى الذات المتكلمة تقدم سمة البدهة لأن المتكلم ينتمي إلى سياق القول المتبادل، فهو هناك بالمعنى الأصيل للموجود- هناك.. لكن قصد المؤلف ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب وهذا الانفصال بين المعنى اللفظي للنص والقصد الذهني للمؤلف يضفي على مفهوم التسطير دلالة الحاسمة بعيداً عن مجرد تثبيت نص شفوي.. إذ يصير التسطير رديفاً للاستقلال الدلالي للنص»⁽⁴⁾. وتلتقي هذه النتيجة مع ما يترتب من تحول على علاقة الخطاب المكتوب بقارئ مجهول أو بجمهور من القراء بدل السامع، فلأن «الخطاب قرين الآن بسند مادي.. يصبح أكثر امتلاء بالروح.. إنه يتحرر من ضيق موقف المشافهة وجهاً لوجه.. ومن طبيعة معنى النص أن يفتح على عدد لا حصر له من القراء ومن التأويلات وإمكانية انفتاح النص على قراءات متعددة هي النظر

(1) نفسه، ص: 77: ذكر والتر أونج من سمات الفكر والتعبير الشفاهيين: «عطف الجمل، الأسلوب التجميعي في مقابل التحليلي، الأسلوب الغزير، الأسلوب المحافظ، القرب من عالم الحياة الإنسانية، لهجة المخاصمة، الميل إلى المشاركة الوجدانية، التوازن» ص: 80-94.

(2) بول ريكور: نظرية التأويل.. الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص: 57.

(3) نفسه، ص: 56.

(4) نفسه، ص: 60.

الجدلي للاستقلال الدلالي للنص»⁽¹⁾.

على رغم ما يعنيه ذلك من اختفاء أصل الخطاب الشفهي إذ ما يضيع ليس فقط الموقف الحوارى وشرط إحالته الفعلية بل حتى طبيعة الأفعال الكلامية وقوتها الأدائية⁽²⁾ تبدو نتائج التحول نحو الكتابة إنجازاً ثقافياً بالنسبة إلى الخطاب ذاته في تحوله وسيرورته وامتداده التاريخي، ولذلك فالخطاب القرآني كأى خطاب لا يتجه إلى الكتابة «صوناً له من الدمار وحسب، بل هو ينزع إليها بعمق وظيفته الاتصالية»⁽³⁾، خاصة إذا راعينا حقيقة الخطاب الديني تحديداً كحدث تدشيني يتأسس كبلاغ لهداية البشر، وربما كان هذا المنحى بعداً إيجابياً في تجلي القرآن الكريم كتابياً، ولكن الباحث لا يركز في بحث هذه الإشكالية إلا على جانبها السلبي، ضياع الأصل الشفهي للقرآن، متوخياً استكمال الأساس النظري لمنزعه الانساني.

ربما كان السؤال ضرورياً هنا عن أهمية التركيز على أصل ضائع - الصوت القرآني الأول - لا يمكن العثور عليه من جديد، فإذا كانت الشروط التاريخية المادية زمن النبي لم تكن تسمح مطلقاً بحفظ خطاب الوحي على صورته الشفهية وبوضعيته الخطابية لأن ما تثبته «الكتابة فعلاً ليس واقعة التكلم بل قول التكلم أي مكون التخارج القصدي لمزدوج الواقعة - المعنى، ما نكتبه وما نسطره هو تعقل مضموني خالص.. معنى الواقعة الكلامية وليس الواقعة بما هي واقعة»⁽⁴⁾ خطابية، فإنه لا جدوى من البحث عن ذلك الأصل الغائب أو التفكير في الوصول إليه. ذلك هو معنى أن يعتبر القرآن المكتوب مجرد وسيط أو رمز أو حكاية عن القرآن الأول الشفوي. إن التدوين قد سلب القرآن وجوده الأول وأصبح علامة على غيابه؟

(1) السابق، ص: 63-64.

(2) نفسه، ص: 58-59.

(3) نفسه، ص: 60.

(4) نفسه، ص: 58.

إن هذه الفكرة التي تأخذ منحى جذرياً في النظر إلى القطيعة الحاصلة من القرآن/ الخطاب إلى النص / - المصحف قد تسربت نتيجة الانفتاح على الدراسات الهرمينوطيقية المعاصرة حتى إلى داخل تيارات التفسير الدينية ضمن وجهة نظر مماثلة أو قريبة من موقف أركون، حيث يقع الالتفات بعمق إلى «تحويل.. الثقافة الشفهية إلى ثقافة مدونة وهذه الواقعة بدورها تتضمن قصة عجيبة.. فهل إذا قرأنا القرآن الكريم عشر مرات وحتى بعد التدبر والتأمل.. في مضامينه، بإمكاننا أن نتوصل واقعاً إلى تلك الأجواء التي كان النبي الأكرم يتلو فيها هذه الآيات على المسلمين الأوائل وبالتالي نعيش ذلك الجو؟»⁽¹⁾.

بغض النظر عن اختلاف اللغة الواصفة بين السبشتري وأركون فيما يتصل بالقرآن، حيث يتجه الأول إلى تأسيس مصطلحات/ مفاهيم جديدة للقرآن كما يحتفظ بالشرط التقديسي الخطابي في الحديث عنه فإن النتائج تبدو واحدة في مستوى النظر إلى الأثر الذي لحق القرآن الكريم عند عملية التحول من الحالة الشفوية إلى نص مكتوب، «فآيات القرآنية كانت تنزل بآليات الثقافة الشفهية، ولكننا لا نملك معرفة بتلك الثقافة الشفوية التي تحققت بين النبي ومخاطبيه وما كان تأثيرها وكيفية عملها لأن الثقافة الشفوية تبدلت بعد أن تحولت إلى ثقافة مدونة... هذا الكلام ليس كلاماً جديداً، بل إن المتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجري بحثوا هذا الموضوع، وهو أن هل القرآن الذي بين أيدينا هو عين كلام الله أو أنه حكاية مكتوبة عن كلام الله.. فما نملكه الآن هو عبارة عن مجموعة من الرموز والعلامات تتضمن معنى في باطنها النص القرآني الذي يحكي بشكل من الأشكال عن تلك الثقافة الشفوية»⁽²⁾.

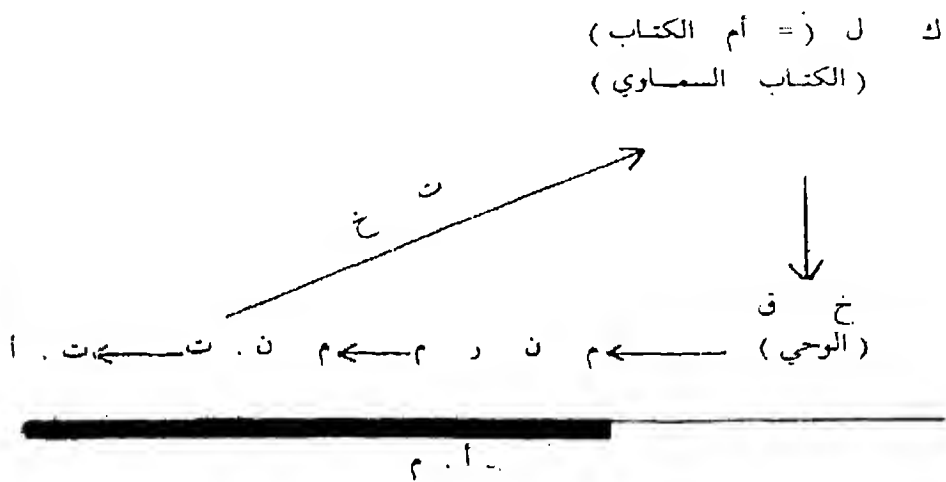
تبدو الطريق مقطوعة كلياً أمام الوصول إلى إعادة بناء الموقف الشفهي للخطاب القرآني، إذ لا يكفي في ضوء هذه النظرة التاريخية الإبستمولوجية أن نمتلك النص موثقاً صحيحاً مكتملاً، كما لا يكفي أن نستعيد على نحو موثق

(1) السبشتري: قراءة بشرية للدين، ص: 143.

(2) نفسه، ص: 149-150.

أسباب النزول أي شروط وضعية الخطاب من أجل أن نمتلك حقيقة ما كان يتلى من قرآن لحظة النزول، فما حدث هو حصول قطيعة إبستمائية على مستوى نوعية الخطاب نفسه، أي تحوله من رتبة إبستمائية إلى رتبة أخرى، وهذا هو المنطلق لاعتبار القرآن المكتوب مجرد وسيط للقرآن الشفوي.

إن أركان يضع هذا التحول الإبستمائي التاريخي ضمن خط انتقال بياني يجسد مراحل تحول الكلام الإلهي من كونه كتاباً سماوياً مفترضاً إلى كونه خطاباً شفهيّاً لحظة التنزيل إلى مدونة نصية مكتوبة إلى ظهور نصوص تفسيرية تبني تقديسها على الالتباس القائم بسبب ما تدعيه «نقدرة على بيان المعنى الإلهي النهائي في النص القرآني». إن القرآن هذا العلم الكبير لم يعد من الممكن كما لدى أركون النظر إليه في جزم وتسرع وحسم وتعميم كحقيقة متناهية واحدة، وتلك هي إحدى العمليات المنهجية لما دُعي بخطة التأسيس - أو الأنسنة - التي تتوخى رفع عائق القدسية في القراءات الحداثيّة: التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي⁽¹⁾، ذلك ما يوضحه أركون بقوله: «لكي أفصل هذا الوضع أوضح مستويات الدلالة المختلفة وآليات اشتغال ما يُدعى عمومًا وتسرعًا بالقرآن فإني سأقدم للقارئ الجدول التالي»⁽²⁾.



(1) طه عبد الرحمن: روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص: 178-179.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 84-85.

تفسير الرموز: (ك. ل: كلام الله، خ. ق: خطاب قرآني، م. ن. ر. م: المدونة النصية الرسمية المغلقة، ا. م: الأمة المفسرة، ت. أ: تاريخ أرضي ت. خ: تاريخ الخلاص .

إن الخطاطة التوضيحية السابقة تكشف - من وجهة نظر الباحث - مساحة اللامفكر فيه في التراث الإسلامي، تلك المتعلقة بعمليات التحول التاريخي التي تعرّض لها القرآن وانتقل فيها من وضع ثقافي شفهي إلى وضع ثقافي آخر كتابي. من حقيقته كخطاب حي معيش إلى حقيقته كنص مكتوب مستعمل في كل الأغراض التبريرية للسلطة والمجتمع. إنها العمليات التي ظلت مطموسة أو غير معترف بها ثقافياً أو غير مفكر فيها تحت هيمنة التقديس المطلق لظاهرة المصحف بل حتى لآثار الفهم والقراءة التي أنجزها حقل التفسير.

ثالثاً: قصة التشكل.. المنحى الفيلولوجي وفرضية الوثائق الضائعة

على أن بحث حقيقة القرآن بين الشفاهية والكتابية لا تنطوي على هذه النتائج الثقافية وحدها، وإنما يعود أركون بها إلى الهاجس الاستشراقي الملح الذي افتتحه نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن» وتداوله رواد الاستشراق بلا هوادة وفق شروط الصحة الفيلولوجية التاريخية انطلاقاً من افتراض رواية بديلة عن رواية التراث الديني التي تؤكد أن «جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة.. ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية.. وكان احتفاء صحابة الرسول الواحد بعد الآخر والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث على جمع الوحي في المدونة النصية المدعوة بالمصحف، ثم الإعلان عن إغلاقها.. لكن علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي.. وخصوصاً أنه قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان»⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 81-82.

يوضح أركون المسألة الملحة في البحث الفيلولوجي الاستشراقي تلك المتعلقة بمدى صحة المصحف في الاشتغال على تمامية القرآن الموحى. لا يسلم بالحسم الذي تقدمه رواية التراث الإسلامي حول عملية تدوين القرآن دوافعها ومراحلها/ ملتزمًا في حدود الشرط المنهجي لعلم التاريخ الحديث بتحرر نقدي ملح في استعادة هذه المسألة: إمكانية تعرض القرآن إلى تغيير أو تحوير بناء على اعتبار ظروف الصراع السياسي بين الصحابة في فترة التدوين. وإذا كان الباحث يميز موقعه المنهجي بالتعارض مع قصور المنهج الفيلولوجي فإن خطابه يتماهى به كليًا إزاء عملية التدوين. إن خطورة هذا التوجه لا تخرج الباحث أو تشنيه عن تناول الأسباب التي تحكم رفض البحاث المسلمين. وإن كان خطابه لا يكف عن المخاتلة تحسبًا لقارئه الضمني الأصلي، إذ هو يستبق إلى إبراز النتيجة الإيجابية لعملية التحري حول صحة المصحف حين يؤكد أن تلك العملية لن تؤدي إلا إلى تقوية شروط الصحة العلمية لتاريخ المصحف.

علينا أن نقارب الأسباب التي افترضها الباحث في رفض الدارسين المسلمين إعادة التحقيق في صحة نص القرآن، إذ من خلالها يمكن الوقوف على النهايات العلمية التي تشكل طموح المنهج التاريخي العلمي للباحث في هذه المسألة: «في الواقع إن أسباب هذه الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن هي ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معًا، ضمن الناحية السياسية نجد القرآن يؤدي بالنسبة إلى الدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية الضرورية.. أما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلة بخصوص القرآن المخلوق ذلك الاعتقاد واليقين الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي كلام الله بالذات»⁽¹⁾.

لا شك أن الشرعية السياسية في الوسط الإسلامي اتكأت دومًا على سيادة النص القرآني وقداسة تعاليمه سواء في مقام الاحتفاظ بالسلطة أو في موقف

(1) السابق، ص: 82.

السعي من أجل الوصول إليها، وطوال تاريخ المسلمين التبت كل القضايا الاجتماعية والسياسية بالشرعية الدينية، فمنذ نجاح الدعوة المحمدية واستقرارها كنموذج للعمل التاريخي تحول نص القرآن بمكانته الاعتقادية كنص إلهي إلى معيار نهائي حاسم في إسناد أو التماس شرعية السلطة السياسية حتى بالنسبة إلى الدولة العربية الحديثة التي شكلت إطاراً لتحديث المجتمع وفق النموذج الغربي في المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي والتشريعي.

إن الرسوم الاعتقادي والتاريخي لقداسة القرآن جعل إمكانية التعامل مع شكوك المستشرقين وأبحاثهم الفيلولوجية حول صحة النص كقضية علمية أمراً محذوراً لأنه لا يؤدي - كما توقع أركون - إلى تمكين قواعد النظر العلمي في النص وإنما يشكل طعناً في المعتقد المركزي للمسلمين، ذلك المعتقد الذي لم يعد من الممكن التفكير في إخضاع صحته تحت أي شرط علمي إلى مساءلة نقدية، وربما اعتبر افتتاح الشك العلمي في مسألة صحة القرآن من الأعراض التي تكشف عن طابع التقليد في القراءة الحداثية نتيجة استسلامها إلى واقع الحداثة الغربية نفسه لا إلى روحها، ذلك أن آلية الشك - عند تبين النظر فيها - لا تنفع وتوصل إلى الحقيقة إلا في مجال الظواهر أما مجال الآيات القرآنية التي تشكل مجالاً للقيم المؤسسة فلا يغني في الوصول إليها إلا طريق الإيمان واليقين⁽¹⁾.

نلتقي هنا بالسبب النفسي للاعتقاد الديني بصحة وتمامية المصحف، وهو في واقع الحال ليس مجرد معطى سيكولوجي أولي أو سطحي أو ناشئ من التفعيل المتوارث وإنما هو اعتقاد تأسيسي تشكل في صوته الانبثاق التاريخي المتجدد للمجتمع وهويته ومثل تاريخياً شرط وجود وهوية وقاسماً مشتركاً بين مختلف الفرق الكلامية بما فيها المعتزلة القائلين بنظرية خلق القرآن، ولذلك يثبت أركون بهذه المقولة أنه لا يراعي الشرط الكلامي الذي تجسده باعتبارها مقولة دينية تنتهي عند حدود الاعتقاد الديني بإلهية الوحي وسيادته كمصدر للمشروعية.

(1) طه عبد الرحمن: روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص: 192.

يعتبر أركان القرآن الشفهي خطاب الوحي الأول، أما القرآن المكتوب فهو الصياغة النهائية التي أنجزتها عملية التدوين تحت إكراهات الشرط السياسي لولادة الأمر بعد وفاة النبي. إن القرآن كخطاب شفهي بمزاياه وفاعليته وأبعاده الخطابية المتولدة من ممارسة الشفهية ذاتها لا يمكن القبض عليه مرة أخرى، ولكن هل تم الاحتفاظ بكل أجزاء تلك النسخة من القرآن في النص القرآني المكتوب؟ يسعى هذا السؤال إلى استكشاف الأبعاد الضمنية لقراءة عملية التدوين كما يعالجها أركون وكيف ترددت بين المستوى الفيلولوجي لنقد المصحف أو سلامة الشرط التوثيقي للقرآن وبين البعد الأنثربولوجي لعملية التدوين باعتبارها انتقالاً من الشفاهية بشرطها اللغوي التواصلي إلى الكتابة بشرطها اللغوي الرسمي وكل ما يترتب عنها من إعادة هيكلة العلاقة بين السلطة والفئات الاجتماعية وأنماط الممارسة الثقافية التي منها الخطاب الديني.

لنلاحظ أن الباحث بشأن المستوى الأول يثير كثيراً من الشك النقدي إزاء عملية تشكل المصحف متقيداً بأعمال المستشرقين من دون أن يبني أحكاماً تفصيلية تحليلية تخص الآثار المحتملة التي لحقت آيات وسور القرآن نتيجة عملية التدوين، حيث ينكر التحليل الفيلولوجي رواية التراث الإسلامي عن تدوين القرآن لأنها رواية تنكر للطابع التاريخي الذي أحاط بتلك العملية على مستوى جوانبها وإجراءاتها ونتائجها، حيث جسدت كتابة المصحف إجراء لتحقيق هيمنة نفسية ثقافية سياسية لحساب السلطات القائمة⁽¹⁾، ومن ثم كان لتلك الإجراءات معارضون أقصيت رواياتهم ومواقفهم وأحرقت وحذفت أجزاء ونصوص كانت

(1) أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، ص: 222 يقول ماسيه: «يمكن أن نفترض أنه كان لعثمان هدف سياسي بعمله يعادل الهدف الديني فقد وصل إلى الخلافة بجهده وكان أن عزز مركزه بإقراره نصاً لا يتغير للكتاب المقدس»، أما بلاشير فيرى: «أن الخليفة عثمان سعى إلى تحقيق هذا العمل بدافع من نزعة الارستقراطية، كما أن القرشيين الثلاثة الذين اختارهم أعضاء في اللجنة التي كلفها بكتابة القرآن كانوا هم أيضاً أرستقراطيين تجمعهم بعثمان صلات المصاهرة والمصالح المشتركة».

قائمة لم يقع عليها الاختيار من طرف سلطة القائمين بالأمر⁽¹⁾.

لا بد أن نتفحص أكثر موقف الباحث إزاء تدوين القرآن من أجل الإمام بعناصر النقد والتحري التي أثارها، إذ هو يقارب الموقف بحذر الباحث مستحضرا أمام القارئ حجة المؤرخ واضعاً المسافة الخطابية اللازمة في اختياره إعادة تحديد القرآن «من هنا يستطيع المؤرخ تبني التحديد التالي: أن القرآن مدونة منتهية ومفتوحة على معانٍ باللغة العربية لا نستطيع الوصول إليها إلا عبر النص المثبت تدويناً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ويصر هذا التحديد على الانتقال من الكلام إلى النص ويلفت الانتباه إلى الشكل المتوارث الذي أدى إلى نشوء الفكر العربي الإسلامي.. إن كلية النص هي أيضاً مثبتة تشتغل بصورة مماثلة كعمل مكتوب وككلام مقروء»⁽²⁾.

يؤكد أركون بلغة المؤرخ مسألة التاريخية المتعلقة بتدوين القرآن منطلقاً من إعادة تحديد القرآن نفسه بوصفه مدونة منتهية ومفتوحة. إنها مدونة تحمل طابعاً افتراضياً من ناحية حدودها، وهذا هو معنى انفتاحها، ولكن التعرف عليها لم يعد ممكناً إلا بواسطة النص المكتوب، هذا التدوين الذي ربطه أركون بتاريخ افتراضي بعد القرن الرابع الهجري. هل يعني ذلك أن القرآن ظل موضع جدل حول اكتمال تدوينه حتى هذا التاريخ أم أن الأمر يتعلق بقضية تعدد نصوص متداولة للقرآن لم تحسم قبل نهاية القرن الرابع؟

قبل أن نجيب عن هذه الأسئلة يمكن أن نستقصي التبع التاريخي الذي أجراه الباحث لعملية التدوين «فقد نجم عن جمع عثمان عدد من القرارات المؤسفة: القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض

(1) نفسه، ص: 230، يقول بلاشير: «إن الرغبة في إحلال نص ثابت ظهرت بتدبير كاد يكون هتكا للمقدسات وهو إتلاف جميع المصاحف التي سجل عليها الأتقياء الموحيات (= الوحي) التي جمعت على لسان محمد نفسه وفي حياته».

(2) Arkoun: La pensée arabe, Que c est -je , 8eme Edition, Presses Universitaire de France, Paris, 2010, p:14

الآيات قد سجلت عليها. التعسف في حصر الروايات في خمس، حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدًا وهو صحابي جليل وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس. أضف إلى ذلك أن التوجه التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المتخصصين أي إلى شهادات شفوية. إلى أي مدى نشأت عن قرار حاكم العراق الحجاج القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية لمصحف عثمان اختيارات جديدة صرفية ونحوية كان من شأنها بالضرورة أن تنال من المعنى؟ هل كانت المجموعات الشيعية التي شكلت في تلك الفترة الأساس العقائدي لمعارضة السلطة؛ هل كانت هي المقصودة بهذه الاختيارات؟ في بداية القرن الخامس/ السادس كان اثنان من أنصار إعادة النظر الحرة في تلك القراءات التقليدية (ابن مقسم مات سنة 965 وابن شنبوذ مات سنة 939 هـ) قد حوكما من طرف لجنة من فقهاء الأرثوذكسية في هذه المرحلة ينبغي الاعتقاد بأن وضعية متفاعلة في اتجاه واحد كانت قد تحققت بواسطة ثلاثة قرون من اليقظة الرسمي لقد انتهينا إلى عينة سياسية دينية من خلالها فرض التضامن الشيعي السني على نفسه الدفاع عن الطابع المقدس للنص المشترك⁽¹⁾.

يبدو الطابع النظري الاستنتاجي لدى الباحث في مسألة جمع القرآن واضحًا ومتردادًا على نحو يغطي خطابه النقدي إزاء هذه المسألة، فإن أيًا من الملاحظات التي سجلها كنتائج لعملية التدوين لم تخضع في تحليله النقدي لأي تمحيص أو تحرر، إذ تم في كل مرة إجراء الغرض النظري الجاهز القاضي بحدوث تغيرات مؤكدة عند عملية التدوين مع الاستئناس بالإشارات التاريخية الأولية التي يوفرها عمل المستشرقين: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن

(1) Ibid, p: 13-14.

نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلقت كمصحف ابن مسعود وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف سياسية حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي»⁽¹⁾.

يكشف أركون في هذا النص اتجاهه في نقد عملية التدوين إلى تثبيت عناصر فيلولوجية شكلت مشترك اهتمام المستشرقين في دراستهم لتاريخ القرآن⁽²⁾. وبرغم اعتراض الباحث على منحى النقد الفيلولوجي فإنه لم ينفصل منهجياً عن كثير من توجهاته التي ظل يتوكأ عليها حيناً بعد حين، خاصة في مستوى تمحيص النصوص، فأركون لم يبحث بصورة تحليلية عملية التدوين والكيفيات والشروط النفسية والاجتماعية التي تمت فيها وإنما سجل حكماً عاماً يقوم على الاستنتاج النظري أو الانقياد لأحكام المستشرقين، إذ كان موقفه في استمرار النقاش في قضية القراءة حتى القرن الخامس مجرد ترديد لرأي بلاشير نفسه⁽³⁾ وليس التحقق المباشر من النصوص التاريخية المحفوظة لعملية جمع القرآن وتدوينه.

يقر الباحث صراحة بأهمية وصحة ما أثاره الاستشراق من ملاحظات حول عملية التدوين وشرطها السياسي دون أن يفسر أو يبرز العمل الاستدلالي أو التحري الذي أنجزه الاستشراق والنتائج الموثوقة التي توصل إليها، ولكن المؤكد لديه هو أن عملية التدوين لم تستوعب كل الخطاب أو الحدث القرآني، فليس كل الخطاب الشفهي دون. تلك هي النتيجة الحاسمة لعملية الانتقال من الشفهية إلى

(1) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 188.

(2) نولدكه: تاريخ القرآن، ص: 237-240.

(3) الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص: 130 ينقل عن بلاشير قوله: «في مطلع القرن العاشر رفع في بغداد اثنتان من الدعاوى كانت نتائجها بالغة على علماء كان من بينهم ابن شنبوذ الذي ذهب إلى حد الادعاء بأن له حقاً في تعديل نص عثمان آخذاً في الحسبان الروايات المختلفة ذات المصدر الشيعي، وفي النهاية جرت التسوية بإقرار مجموعة القراءة القانونية... هكذا صار مقبولاً لدينا أن نتكلم عن نص قانوني للمصحف كان قد وضع واعتمد نهائياً في منتصف القرن العاشر».

الكتابية التي ردها الاستشراق ودار حولها منظور الباحث⁽¹⁾.

وبالنسبة إلى مصحف ابن مسعود، هذا المعادل الموضوعي الذي يتردد دائماً في تحريات المستشرقين كما لدى أركون، لا بد من الوقوف على حدود الإمكانيات التوثيقية والتاريخية التي يوفرها هذا المثال، إذ لاشك أن ابن مسعود كان أحد الحفاظ والقراء البارزين وفقاً لشهادة النبي ﷺ نفسه⁽²⁾ ولكنه عارض بشكل علني قرار الخليفة عثمان جمع الناس على قراءة واحدة، وبدأ موقفه مرتكزاً إلى بعدين أساسيين: اعتراضه المبدئي على فكرة توحيد القراءات⁽³⁾ وخيبته المبررة عند استبعاده من الإشراف أو المشاركة في عملية جمع القرآن، خاصة إذ قارن نفسه بزيد الأقل سنّاً وصحبة ودراية⁽⁴⁾ وربما كانت نهايته المدوية علامة على حجم التعارض الذي شكّله موقفه في سياق الاختلاف مع الخليفة على قضية الجمع وتوحيد القراءات⁽⁵⁾.

(1) أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، ص: 236، يقول هنري ماسيه: «إن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله»، أما بلاشير فيقول: «إن مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه كما أن الخط الذي استعمله البدائيون لم يزل بدائياً، ثم إن استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلامية يثير مسألة خطيرة».

(2) البخاري: الجامع الصحيح، ج 6، ص: 186، عن النبي ﷺ قال: «خذوا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ وأبي بن كعب».

(3) السجستاني (أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث): كتاب المصاحف، ترجمة: محب الدين عبد السجان واعظ، ط 2، دار البشائر الإسلامية، بيروت 2002، ج 1، ص: 180-181، «قال حذيفة يقول أهل الكوفة قراءة عبد الله ويقول أهل البصرة قراءة أبي موسى والله لئن قدمت على أمير المؤمنين لأمرته أن يغرقها، قال فقال عبد الله: أما والله لئن فعلت ليغرقنك الله في غير ماء».

(4) نفسه، ص: 186، «خطبنا ابن مسعود على المنبر فقال: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾، غلوا مصاحفكم وكيف يأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من في رسول الله بضعة وسبعين سورة وإن زيدا بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان».

(5) ابن الأثير (عز الدين): أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت =

على أن استعادة موقفه في منحى إعادة قراءة إشكالية الجمع لا تتيح إلا قليلاً من المرتكزات التي يعول عليها في بناء صورة مختلفة عن حقيقة المصحف، ذلك أن مجموعته التي أشار الباحث إلى بقائها حتى بداية القرن الخامس في الكوفة أو التي كانت قد أحرقت مع المجموعات الأخرى عند الفراغ من جمع عثمان لا تكشف أولاً إلا اختلافات محدودة في في مستوى الترتيب⁽¹⁾ وثانياً في مستوى القراءة، وهي اختلافات لا تصمد كما كشف عن ذلك التتبع الدقيق الذي أجراه السجستاني أمام القراءة المثبتة في المصحف العثماني⁽²⁾، وربما اتصل الاختلاف الأبرز بخلوها من الفاتحة والمعوذتين التي اعتبرها من جنس الدعاء لا من القرآن⁽³⁾.

دون التحرك بأي مستوى سجالي في هذه المسألة فإن الباحث يكتفي بإسناد نتائج الاستشراق عموماً ويردد ذات التحفظات والشكوك حول عملية تدوين المصحف، وفي الواقع فإن تلك النتائج التي شكّلت محوراً كبيراً في منجزات الاستشراق ابتداء من عمل نولدكه لاقت كثيراً من التحفظ ليس فقط على المستوى الديني بل وفي ردود ومناقشات الباحثين العرب الذين توقفوا دائماً عند

= 1994، ج 3، ص: 386-387 «توفي بالمدينة سنة 32هـ وأوصى إلى الزبير ودفن بالبقيع».

(1) ابن النديم، الفهرست، ص: 29.

(2) السجستاني: المصاحف، ج 2، ص: 293 - 339، من أمثلة ذلك التتبع: «إن الله لا يظلم مثقال نملة» / ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، النساء الآية 40 -، «واركعي واسجدي في الساجدين» / ﴿وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، آل عمران الآية 43، «من بقلها وثومها وعدسها» / ﴿مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِيلِهَا﴾، البقرة الآية 61 - «وأتموا الحج والعمرة للبيت» / ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، البقرة الآية 196... «ذلك عيسى بن مريم قال الحق الذين فيه تمثرون» / ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَكَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾، مريم الآية 34.. وقد عرض المؤلف موارد الاختلاف بتتبع كل سور المصحف. ولكن الاختلاف لم يكن متعلقاً في كل مرة إلا ببعض الآيات، مثلاً: (في مريم أربع آيات، في طه آيتان، في الأنبياء آية واحدة، في الحج واحدة، في النور ثلاث آيات...).

(3) ابن النديم: الفهرست، ص: 29.

قرب ووضوح المسار والوقائع التاريخية للنبي محمد ﷺ ودعوته وتزامن القرآن نفسه مع ذلك المسار بحيث يسهل متابعة عملية ظهور القرآن وتفاصيل ارتباطها بأحداث سيرة النبي نفسه «وسواء كان القرآن كلام الله، كما هو المعتقد الإسلامي أو كلام النبي معتقداً أنه الموحى به، فهو منغمس في تاريخية الدعوة لأن النبي أفصح به إلى محيطه في مكة في فترة معينة من الزمان فيتخذ القرآن طابعاً موضوعياً ونفس الشيء بالنسبة إلى فترة المدنية.. بقي الآن عنصر آخر مهم وهو تزامن النص القرآني مع النبي في تاريخيته وكون محمد هو الذي نطق به وأن إثباته المادي حصل في مصحف قريب العهد منه.. بل إن النص سجله هو كتابياً من الأصل في مكة ذاتها ولم يبق طويلاً في تشكُّله الشفهي، فهو متزامن تماماً مع الرسول حيث لا يمكن ترجيح أنه أهمل هذا العمل، خصوصاً أن القرآن أساس كل الدعوة، وأساس التشريع.. ومن دون شك مصحف عثمان المتبقي لدينا هو الأفضل والأصحح إن ثبت أن وجدت مصاحف أخرى (أبي، ابن مسعود، علي)، فالطبري يذكر أن رواته قد احتفظوا ببعض منها.. لكن من الواضح عندما نقرأها أن لا قيمة لها أمام النص العثماني، فما يذكره مزيف في أغلبه إن لم يكن في كليته، وهكذا فكل ما سجله جفري من بدائل مأخوذة من المصاحف الضائعة عبر الطبري وغيره في الكلمات والآيات لا يصمد أبداً أمام الفحص.. لقد شكك بعض المستشرقين الجدد في أن النص القرآني يعود إلى القرن السابع الميلادي واعتبروا أنه حُرر في القرن الثامن ميلادي أو أعيدت صياغته في الفترة العباسية، وهذا الزعم مطبوع بالغلو.. لا يصمد أمام النص لأسباب كثيرة منها أنه تم اكتشاف في صنعاء مصاحف من الفترة الأموية لا تبعد عن مصحفنا»⁽¹⁾.

يميل هذا التوجه - وهو خارج نطاق الموقف الأرثوذكسي - إلى ترجيح شرط الصحة في توثيق القرآن بناء على الاعتبار التاريخي من جهة الوجود التاريخي لمحمد وتزامن النص مع هذا الوجود وبناء على الشرط التوثيقي استناداً

(1) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية، ص: 22-24.

إلى مصاحف صنعاء المكتشفة في ستينات القرن الماضي⁽¹⁾، فضلاً عن عدم صمود المرويات المنسوبة إلى ابن مسعود وغيره عند المقارنة بالنص القرآني دون أن تغفل طبيعة الوجود الافتراضي لتلك المرويات (رواية أبي بن كعب، رواية ابن مسعود، رواية أبي موسى، رواية المقداد)، فقد تتبع التحري الفيلولوجي مصادرها في الفهرست والإتقان⁽²⁾ محاولاً بناء مادتها الترتيبية للسور القرآنية، لكنه أشار إلى أن «من نسخ هؤلاء الرجال لم تصلنا ولا واحدة لذا ليس بمقدورنا الإجابة على الأسئلة حول شكلها وترتيب النص إلا برجوعنا إلى مصادر غير مباشرة..»⁽³⁾ سمحت بمقارنة النسخ المذكورة بنسخة المصحف العثماني ورصد مستويات التطابق والاختلاف المفترضة، حيث «جمع أبي في قراءته كل سور النسخة الرسمية وأضاف إليها صلاتي القنوت، أما ابن مسعود فقائمه أقصر بسورتين أو ثلاث (الفاتحة، الفلق، الناس) من النسخة الرسمية اللاحقة، إن ترتيب السور في هاتين النسختين مختلف جداً بحيث لا يتطابق ترتيب السور إلا في موضعين في القائمتين. أما علاقة هاتين النسختين بالنسخة الرسمية فأفضل بكثير، إذ يتطابق ترتيب ابن مسعود مع النسخة الرسمية في ثمانية مواضع (الإتقان) أو 12 موضعاً (الفهرست) وترتيب أبي في 16 موضعاً، أما تطابق السور في ترتيبها بحسب حجمها فأقل، إذ نجد تشابهاً في أربعة مواضع أو خمسة»⁽⁴⁾.

يبتعد طرح الباحث عن الحدود الأولية لإثارة المسألة، فهو لا يعمق مسألة الموقف الفيلولوجي الاستشراقي بإثباتات تاريخية واستدلالية جديدة، وفي الوقت ذاته لا يقوم بأي مراجعة نقدية مستقلة للرواية التاريخية. إنه ينطلق من رفض تلك الرواية المسلّم بها تاريخياً ودينياً ثم يعلق الأمل على مهمة مرتقبة لمشروع إعادة

(1) غسان حمدون: المخطوطات القرآنية في صنعاء من القرن الأول والثاني الهجريين وحفظ القرآن الكريم، WWW.hamdoun.net.

(2) نولدكه: تاريخ القرآن، ج 1، ص: 263-272.

(3) نفسه، ص: 261.

(4) نفسه، ص: 274-275.

كتابة قصة تشكّل المصحف من خلال التماس كل الوثائق المتوفرة والبحث عن وثائق جديدة يومئ أركون إلى وجودها وخضوعها للحماية المشددة من طرف أولئك الذين يحرصون الموقف الديني⁽¹⁾.

من الضروري عند هذا الموقف أن نراجع حدود الممارسة التحليلية النقدية للباحث إزاء مسألة تشكّل المصحف، إذ هو لم يتمكن من إدخال أية فاعلية تذكر استنادًا إلى العلوم الإنسانية التي لوح بها كأصول تعضيدية للمنهج الاستشراقي الذي انتهى عمليًا إلى التماهي معه. ولذلك فإن الإسلاميات التطبيقية أو المنهجية التعددية، المشروع البديل عن الإسلاميات الكلاسيكية، بدت أخيرًا كمشروع مؤجل لم تكتمل أدواته أو إمكانيته ممارسته بعد. هل يمكن بعدئذ أن نؤكد في خطاب أركون ذلك الطابع التبشيري الذي يزخر باقتراح وافتتاح النظر في المشروعات النقدية في أدق القضايا دون أن ينبجز منها شيئًا. كان أركون محاضرًا فاعلاً في ملتقيات وندوات الفكر والاستشراق، وكان ذلك النمط الخطابي ذاته إزاء متلقين ثانويين ولكنهم أساسيون من جهة الحضور (الوسط الغربي) يساعد على إنجاز هذا الفعل الخطابي الذي لا يحتمل ممارسة أي تحرّ فعلي أو نقد دقيق منتج وإنما يكتفي بإبراز الطموحات الفكرية المنهجية لمقولات عامة أو أحكام أولية تستجيب لأفق قارئ / جماعة مفسرة تنظر بعين الريبة إلى منتج الخطاب.

إن الباحث الذي لم يقم بإظهار نتائج محدّدة بالنسبة إلى التحريفات التي مست الخطاب القرآني عند تدوينه يفكر بشكل حاسم في أهمية إجراء مراجعة نقدية لعملية التدوين من أجل استكشاف ما حدث بالفعل: «ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكّل هذا النص بشكل جديد كلياً أي نقد القصة الرسمية نقدًا جذريًا، وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية.. سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي أو سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر.. بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة الوثائق إنما محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرًا، يفيدنا في

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 289-290.

ذلك أيضًا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب، هناك في تلك المكتبات القصية وثنائى نائمة متمنعة مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها هو معرفتنا بأنها محروسة جيدًا»⁽¹⁾.

تستند هذه المراجعة النقدية لقصة تشكّل المصحف على فرضية وجود وثائق مختلفة ينبغي أن تجرى بواسطتها عملية إعادة قراءة مرحلة التدوين وإظهار الأعراض السلبية التي لحقت مادة الخطاب الترانى أو العبارات الشفهية التي نطقت ابتداء باعتبارها قرآنًا، حيث يؤمل الباحث أن تكون الاختلافات المذهبية والطائفية التي اخترقت الممارسة الدينية الفكرية للنص القرآنى منذ العهد الأول قد احتفظت نتيجة تعارضاتها العقائدية بمدونات خاصة تبرر أو تسند الآثار التي انتهت إليها عملية التدوين، وفي هذا الصدد يرجح الباحث احتمال أن تكون الوثائق المأمولة مخفية أو مطمورة لدى الإمامية الإسماعيلية أو الدروز أو الزيدية. على أن الباحث إذ يؤسس مشروعه على احتمال وجود هذه الوثائق المغيبة ربما لحذر عقائدي ينتهي إلى يقين بوجود تلك الوثائق دون أن يحمل خطابه أية استدلالات علمية أو تاريخية على وجودها، إذ هو يؤكد بشيء من الالتفاف الخطابى على المقدمات الافتراضية ليحولها إلى حقائق تاريخية «الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا أنها محروسة جيدًا».

لم ينجز الباحث مراجعة مباشرة للنصوص أو الوثائق المتوفرة التي تعرض إشكالية وقوع النقص أو الزيادة في القرآن والمبثوثة في المراجع الإسلامية⁽²⁾، وفي ذات الوقت فهو يطلق بحماس المشروع المأمول في بحث صحة النص القرآنى على ضوء وثائق غير موجودة عمليًا لكنها موجودة بوثوق نظريًا بناء على الافتراض الذي يعول على الاختلاف المبدئي في مدونات المذاهب الإسلامية، لكن اللافت

(1) أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص: 290-291.

(2) ينظر لتتبع مرويّات وقوع النقص في القرآن «الإتقان» للسيوطى، باب (الناسخ والمنسوخ)، «البرهان» للزركشى، (باب الناسخ والمنسوخ).

في تلك المراجعة المأمولة أن الباحث ينتظر إمكانية استكشاف وثائق عن القرآن مشابهة لوثائق العهد القديم المكتشفة في وادي قمران بالبحر الميت⁽¹⁾ في منتصف القرن الماضي. يوحى منحى خطاب الباحث في مساره وتوقعاته بترجيح الاحتمال بحدوث تحول مهم في مادة الخطاب القرآني، فهو أولاً يتوقع جازماً وجود وثائق نائمة محروسة لدى مختلف طوائف المسلمين تخص القرآن وهي بالضرورة مخالفة لما هو قائم، وهو ثانياً يستشهد بمعادل موضوعي تجسده وثائق وادي قمران الكتابية المكتشفة حديثاً.

يبدو أفق الباحث مشكلاً في ضوء استحضار المسار التاريخي لتشكل وتطور نصوص العهد القديم، ولذلك فهو لا يلتفت لخصوصية المسار التاريخي لتشكل المصحف من ناحية شروط تدوينه: الشروط التاريخية العلمية الدينية معاً التي تميز مع مسار تدوين الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد «إن أصالة لا تقبل الجدل تعطي النص القرآني مكانة خاصة بين كتب الوحي، مكانة لا يشترك معه فيها لا العهد القديم ولا العهد الجديد.. بالنسبة إلى العهد القديم فإن تعدد كتّاب نفس القصة بالإضافة إلى مراجعات النصوص المنجزة لبعض الكتب في عدة فترات قبل العصر المسيحي هي من أسباب الخطأ والتناقض، وأما بالنسبة إلى الأناجيل فلا يستطيع أحد أن يجزم بأنها تحتوي دائماً على علاقة أمينة بكلام المسيح أو على قصة لأعماله تتطابق تماماً مع الواقع.. بالنسبة للقرآن اختلف الأمر تماماً إذ كان النص وفي الآن نفسه يتلى عن ظهر قلب فور تنزله من طرف النبي والمؤمنون من حوله ويثبت كتابة بواسطة الكتّاب من صحبه.. فالقرآن منذ البداية يتمتع بعنصري الصحة هذين اللذين لا تتمتع بهما الأناجيل»⁽²⁾.

لا يلتفت الباحث إلى هذا الطابع الإيجابي للمقارنة بالنسبة إلى القرآن ربما

(1) محمود العابدي: مخطوطات البحر الميت، ط 1، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمان، 1967.

(2) Bucaille (Maurice), la Bible, Le Coran et La Science, Edition Seghers, Paris 2011, p: 229-231.

حذرًا من استجلاب مزيد من الاتهام بالموقف التبجيلي تجاه القرآن، خاصة في علاقته بجماعته المفسرة الثانوية، رغم أن بعض أبحاث الاستشراق والدراسات الغربية لا تنكر هذا الاختلاف الذي تصنعه - آلة القرآن بإزاء الكتاب المقدس بالنسبة إلى قضية الوحي وارتباطها بوجود مؤلف محدد، حيث تشكل وحدة المؤلف التاريخي أهم «الوسائل المساعدة على الإيمان بوصفه مفهومًا للوحي أيسر تناولاً إذا كان لدينا مؤلف محدد الهوية كما هو الحال في القرآن وللقرآن مثل أكثر الكتب المقدسة أصله في التلاوة والتدوين المكتوب، غير أن القرآن ينطوي على وسيط واحد فقط، فلا شيء يمكن إضافته إلى القرآن إلا وقد جاء به محمد.. غير أن القرآن كتاب متأخر ومتجانس أكثر من الكتاب المقدس.. فالكتاب المقدس هو سيفساء، نمط من الوصايا، حكم مأثورة، أشعار حكمية، أمثال، حكايات رمزية..»⁽¹⁾. ينبغي أن نستحضر في هذا السياق أن الوثائق المكتشفة بصنعاء التي تعود إلى القرنين الأول والثاني الهجريين لم تكشف بعد تحليلها عن أي اختلاف مع النص القرآني المتداول، ويعد اكتشاف هذه الصحف الوثائق حدثًا مهمًا من الناحية التاريخية الفيلولوجية لأنه أتاح لأول مرة فرصة إجراء تحليل فيلولوجي مقارنة مؤسس تاريخيًا في دراسة القرآن، لكن الباحث لم يتوقف عند هذا الحدث البارز برغم أهميته تلك⁽²⁾.

الواقع أن الباحث لوح من بعيد بضرورة مراجعة نقدية لرواية تشكل المصحف، وأثار بإيحاء كبير إلى ما يعد نفيًا لمبدأ الصحة المطلقة أو الثابتة للمصحف دون أن ينزل إلى ممارسة تحليلية عملية أو حتى إلى استحضار الرواية التراثية التي تعرض حدوث التحريف في القرآن عند جمعه برغم أهمية تلك المرويات وطابعها الإشكالي في سياق التراث الديني، فالنظرة العقائدية للمصحف التي استقرت ضمن الرواية النهائية عن القرآن لم تتمكن من حذف المرويات غير القليلة عن حدوث النقص في القرآن والتي انتظمت

(1) فراي: المدونة الكبرى.. الكتاب المقدس والأدب، ص: 335.

(2) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية، ص: 24.

في أبواب الناسخ والمنسوخ⁽¹⁾. تبدو تلك الروايات في أسانيدھا كما في طابعھا السردی العام غیر موجهة إلى الطعن في الإسلام أو في عقیدته أو في قداسة القرآن ذاته، وإنما تحمل طابعًا تاريخيًا طبيعيًا ناشئًا من الشروط الثقافية والعلمية لعملية التدوين والظروف التي أحاطت بها.

لم يمارس الباحث ما هو في مهمته من التحليل للمرويات المتعلقة بجمع القرآن حتى يتمكن من إبراز فاعلية أو حدود المراجعة النقدية التي يتصور ضرورتها فألقى غياب تلك المهمة بظلال من الشك أو التوهم بالنسبة إلى متلقي خطاب الباحث من المسلمين. وبدلاً من إنجاز فعل تحليلي نقدي اتجه دومًا إلى وضع معامل الاستشراق كشاهد عملي على مهمته العلمية، كما وضع مسار الكتاب المقدس كمثال متحقق على ما ينبغي أن يواجه القرآن من ممارسات تحليلية ومصائر تاريخية. وفي ضوء ذلك المنحى أصبحت مهمة الباحث أي مراجعته النقدية لقصة تشكل المصحف - غير المنجزة طبعًا - مجرد مثير لدى المتلقي الأصلي يتردد في خطابه لاستحضار المقولة الاستشراقية المنبوضة عن القرآن، فضلاً عن المماثلة المرفوضة عقائدياً بين القرآن والكتاب المقدس.

لم يحقق الباحث في استراتيجية خطابه النقدي الشرط المنهجي الأولي لاستقلال منظوره إزاء قضية إعادة كتابة قصة تشكل المصحف، إذ تجلّى موقفه كإسقاط لمسار الكتاب المقدس وإشكاليته على المسار التاريخي للقرآن، فغيب هذا المنحى آلياً تفاصيل مهمة ذات خصوصية واضحة بالنسبة إلى عملية تدوين المصحف كما بالنسبة إلى طبيعة القول بالنقص في جمع القرآن، خاصة «ما يدخل في نطاق السؤال التالي: هل المصحف الذي جُمع زمن عثمان والذي بين أيدينا الآن يضم القرآن كله؟ الجواب عن هذا السؤال من الناحية المبدئية هو أن جميع علماء

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص: 1455، أورد السيوطي الرواية التالية: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: «لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدرية ما كله؟ قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقول: قد أخذت منه ما ظهر».

الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات وربما سوراً أسقطت ولم تدرج في المصحف. بعضهم يستعمل لفظ رفعت بمعنى أن الله رفعها استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽¹⁾.

وإذا كان الاعتراف أو التصريح بوقوع النقص في القرآن عند تدوينه قائماً كموقف علمي في راوية التراث الديني نفسه كما أوضح الجابري فإن بحث هذه المسألة ينبغي أن يستعيد المرويات المختلفة عن حدوث النقص. تلك المرويات المستفيضة لدى الشيعة والسنة من أجل ممارسة عملية تحليلية نقدية، فماذا قالت الرواية التراثية التي لم يتوقف عندها أركان: «سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة (القرطبي)⁽²⁾.. وكانت فيها آية الرجم⁽³⁾. سورة براءة بقي منها نحو ربعها⁽⁴⁾.. سورتان لم تكتب (الخلع، الحفد)⁽⁵⁾

(1) الجابري: مدخل إلى القرآن، ص: 222.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص: 48، «عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب على عهد رسول الله تعدل مائتي آية فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا ما هي عليه الآن».

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص: 1457 (في ناسخه ومنسوخه) يورد هذه الرواية: «حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبیش قال لي أبي بن كعب: كأيّن تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية أو ثلاثاً وسبعين آية، قال إن كانت لتعدل سورة البقرة وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم؟ قال: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم».

(4) نفسه، ص: 1464، أورد السيوطي: «وفي المستدرک عن حذيفة قال: ما تقرؤون ربعها، يعني براءة».

(5) نولدكه، تاريخ القرآن، ص: 266 267: * سورة الحفد: «اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد ونرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفر ملحق * سورة الخلع: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك» يعلق نولدكه بعد عرض السورتين وبعد إذ ذكر «استعمال الآيتين تعابير لا = الخطاب القرآني

(السيوطي)⁽¹⁾ آية في الجهاد أسقطت، قرآن كثير ذهب رُفع أو نُسخ أو نُسي..
 (السيوطي)⁽²⁾ وفي المقابل تؤكد بعض المراجع الشيعية المعتبرة (تقي النوري الطبرسي في كتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» مثلاً)، أن القرآن كما هو في المصحف قد زيد فيه ونقص منه.. وقد أورد نصوصاً على أنها من جملة ما حُذف من القرآن، من هذه النصوص سورة تحمل اسم «سورة الولاية»..⁽³⁾

يشكل هذا الاعتراض في مسألة التحريف أمراً ضرورياً من الناحية العلمية والتاريخية لأنه يواجه المشكلة في جذورها أي في سياقها التاريخي الأول وضمن المصادر التراثية المعتبرة، ثم إنه يفسح المجال واسعاً لإمكانية التحقق من النتائج التي انتهى إليها الفكر الإسلامي في دراسته لتلك المرويات، بل إعادة طرح أسئلة مختلفة في مناقشة إشكالية الصحة في توثيق المصحف.

لقد قدم الجابري في هذه المسألة تحرياً مختلفاً إلى حد ما من حيث إنه حصر حدوث النقص حسب المرويات في القرآن المدني وحده وتحديدته في سورتين هما: التوبة والأحزاب، ثم قام بتحليل موضوعاتي للسورتين، وانتهى من ذلك التحليل إلى قوله: «كل ما يمكن قوله على سبيل التخمين لا غير هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة هو القسم الأول منها، وربما كان يتعلق بذكر

=نجدها في مواضع أخرى في القرآن وتراكيب قواعد غريبة عن القرآن»: «لا يمكن أن تكون هاتان السورتان جزءاً من من القرآن ولا يمكن حتى أن تعودا على النبي نفسه، لعلهما كانتا صلاة مستعملة في أيام النبي وغالباً ما يشار إليهما في الروايات كدعاء (= القنوت)».

(1) السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ص: 1465 «ومما رفع رسمه ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر وتسمى سورتي الخلع والحفد».

(2) السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ص: 1462: «قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيها أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة فإننا لا نجدها قال أسقطت فيما أسقط من القرآن».

(3) الجابري: مدخل إلى القرآن، ص: 223-227.

المعاهدات التي كانت قد أبرمت مع المشركين... أما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه، وحجتنا على ذلك هي أن عمر بن الخطاب وغيره قد ذكروا آية واحدة كانت فيها وسقطت وهي آية الشيخ والشيخة... وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف.. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقاً في صحف وفي صدور الصحابة ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره كما وترتيباً، ومن الجائز أن تحدث أخطاء عند جمعه زمن عثمان أو قبله، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا..»⁽¹⁾.

وبرغم أساليب الحذر الظاهرة والمتخفية فإن الجابري يؤكد سقوط أجزاء من القرآن قبل عملية الجمع لا بعدها، وذلك حكم في غاية الجرأة والحذر، حيث يمرر غير قليل من الشك لكنه يحتفظ على مستوى الآليات الخطابية بحرص واضح على الموقف المركزي للمعتقد الإسلامي في النظر إلى القرآن.

لا شك أن الأجوبة العقائدية لدى المسلمين قديماً حسمت دينياً مسألة تكوين المصحف وإشكالية الزيادة والنقصان، ولكن مختلف الأسئلة التي طرحتها رواية التراث عن القرآن الكريم ما زالت قائمة تاريخياً وثقافياً كمجال للتحقق والنظر والمساءلة من جديد ويمكن اتخاذها مدخلاً أو مستنداً لعملية المراجعة النقدية التي لوح بها أركون وأدرجها دائماً ضمن المسار المتحقق تاريخياً ودينياً للكتاب المقدس برغم أن تغير الشروط العلمية لممارسة وإنتاج المعرفة يسمح وحده بإعادة صياغة الأسئلة والأجوبة المتعلقة بذلك الإشكال، فمهما كان الجواب العقائدي القديم فإن المساءلة تجدد مبررها في تلك الأطر المنهجية الجديدة، ذلك «أن إجابات القدماء على الأسئلة التي طرحوها، تدخل بالنسبة إلينا ضمن ما يقع خارج زمننا واهتماماتنا، ومن هنا تصبح مشكلتنا نحن: كيف نبني لأنفسنا فهماً للقرآن وأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي

(1) السابق، ص: 229-232.

إلهي بصورة تجعل هذا الفهم معاصرًا لنا (لمعهدنا) وفي نفس الوقت معاصرًا لنفسه...»⁽¹⁾.

من الممكن البحث - الآن - في الشرط التاريخي والثقافي المحيط بتنزل القرآن وجريان عملية حفظه، إذ لا شك أن في تلك العملية شروط وعوامل ظهور الروايات الخاصة بسقوط أجزاء أو آيات من القرآن عند عملية الجمع، مما يؤكد أن وجودها كان انبثاقًا طبيعيًا من الشرط التاريخي الاجتماعي لعملية الحفظ، ذلك الشرط غير المتكامل ماديًا أو تنظيميًا أو اجتماعيًا على مستوى إجراءات وأدوات عملية الحفظ «الثابت تاريخيًا أن النبي قد عمد... إلى اتخاذ كتاب خاصين يقرأ عليهم ما ينزل عليه فيكتبونه تحت إشرافه على المواد التي كانت تستعمل في ذلك الوقت (رقاع، عصب، لحاف، عظام الأكتاف...) ومن جهة أخرى فيما أن القرآن كان ينزل حسب مقتضى الأحوال في الليل أو في النهار في الحضر أو في السفر فمن الطبيعي أن لا يكون كتاب الوحي حاضرين جميعهم حين نزوله، وفي هذه الحالة قد يأخذ الغائبون عن الحاضرين ما جد من القرآن وقد لا يفعل بعضهم ذلك بسبب مرض أو سفر، وإذا اصطلحنا على إطلاق اسم صحف. على مجموع ما تجمع من القرآن عند كل واحد من كتّاب الوحي فإننا سنكون إزاء مجموعات من الصحف بعدد كتاب الوحي كل مجموعة تحمل اسم صاحبها ومن المنتظر والحال هذه أن يختلف حجم وترتيب كل واحدة عن الأخرى اختلافًا كبيرًا أو صغيرًا...»⁽²⁾.

يعرض الجابري فينومولوجيا رواية الجمع الرسمية فيصوغها بتركيب عناصرها ضمن قصة واحدة تخفي التفاصيل والأسانيد والتعارضات أي مادة المرويات المحفوظة في كتب التراث الديني التي ما زالت تمتلك أهمية بالغة من جهة احتفاظها بالملابسات المختلفة والمتعارضة التي حكمت لحظة الجمع بدءًا من انطلاق التفكير في عملية الجمع ودوافع ذلك التفكير ثم الاعتراضات المعلنة من طرف البعض والمبررات المقدمة لاختيار السير في عملية الجمع ثم كافة الملابسات

(1) السابق، ص: 212.

(2) نفسه، ص: 215.

التي تخص نشاط المكلفين بإنجاز العمل وكيفية اشتغالهم، وأخيرًا النظرة المشكلة من داخل السياق التاريخي نفسه⁽¹⁾ عن طبيعة الجمع وعن طبيعة آيات القرآن نفسها وعن حس الشك والتصديق في التعامل مع محفوظات الصحابة من القرآن. كل ذلك يشكل مادة وافرة لإنجاز مراجعة نقدية تحليلية لقصة تشكل المصحف وبناء نتائج ذات طابع موضوعي ونقدي في آن واحد وقابلة للاندماج في أفق القارئ الحديث حتى صاحب المعتقد الديني نفسه.

إن أركون الذي أعلن أهمية تلك المراجعة لم يفعل غير استفزاز قارئه المسلم أو جماعته المفسرة الأصلية بإلقاء الشكوك والتوقعات النقدية إزاء المصحف عبر مماهاته بتاريخ الكتاب المقدس ونتائج عمل المستشرقين، فوقع عمليًا فيما يمكن تسميته بالبحث الافتراضي أو المراجعة الافتراضية التي آلت بنتائجها كمصادرات وأهملت كليًا ممارسة عملية التحقيق والبحث نفسها.

الواقع أن مراجعة اصطلاحية ومفهومية أصبحت لازمة لكل ما روي بشأن جمع القرآن واختلاف الروايات في ذلك، خاصة مفاهيم أساسية ثلاثة: الجمع، النسخ، التحريف: فالأول تردد كثيرًا كعملية تمت في عهد النبي ثم في عهدي أبي بكر وعثمان بروايات متعددة والثاني استعمل كأداة علمية لتصنيف ما لحق مادة القرآن من حذف أو رفع أو تبديل في العبارة أو المعنى والأحكام. وينبغي أن نفهم أن النسخ مفهوم قرآني⁽²⁾ في الأساس وقد استعمل من طرف المؤلفين المسلمين على اختلاف حقوقهم لضرورة الاعتقاد الديني من جهة وللاستئناس به وتوقي الحذر عند الخوض في القرآن من توصيفات غير ملائمة قد تفتح باب الطعن فيه. وهكذا فإن اللغة الدينية الاصطلاحية التي وصفت تشكّل المصحف كانت وراء

(1) السجستاني: كتاب المصاحف، يعرض المؤلف مختلف الروايات المتعلقة بتشكّل المصاحف كما يعرض الاختلافات بينها في القراءة وحتى طرق انتقال وظهور الخطوط التي كتبت بها المصاحف، ج 1، ص: 151.

(2) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص: 5. 14 - 1436: النسخ بمعنى الإزالة: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَتِهِ﴾ الحج، الآية: 52، وبمعنى التبديل: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَاتٍ ءَايَةٍ﴾ النحل، الآية: 101.

الالتباس الذي لحق الرواية الرسمية ووراء كل المباحكات والتلفيقات التي مورست في وصف عملية تدوين المصحف، فمن الممكن - منهجياً - التمييز بين النسخ كمصطلح ديني منصوص عليه في القرآن ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ وبين عمليات الحذف أو الضياع التي يمكن أن تكون أجزاء من القرآن قد تعرضت لها عند عملية الجمع واستعمل مصطلح النسخ بصورة تعميمية وتأويلية لوصفها تمامياً مع منطوق وأحكام القرآن نفسه.

فإذا راجعنا مفهوم الجمع وجدنا أنه من الممكن رفع اللبس عن سير عملية جمع القرآن التي شهدت مساراً متطوراً ومتغيراً ابتداء من لحظة النبي ﷺ حيث كان جمع القرآن على عهده يتصل بتدوين آيات القرآن بأمره⁽¹⁾ ومن طرف كتابه من الصحابة انتهت بتحقيق مجموعة من الصحف بعدد كتاب الوحي، وكان الجمع في هذا السياق يعني مجرد التدوين والكتابة على المواد المعروفة حينئذ وعلى نحو مفرق غير مضموم في كتاب واحد كما يعني تأليف الآيات والصور الذي اعتبر توقيفياً⁽²⁾ أما الجمع الثاني فقد تم على عهد أبي بكر وتمثل في ضم الصحف بعضها إلى بعض بعد إذ استحر القتل في حفظة القرآن أثناء معركة اليمامة وخيف انقراض الوحي⁽³⁾. أما الجمع الذي تم على يد عثمان فهو كتابة مصحف واحد جامع وجمع الناس على قراءته وإتلاف ما سواه، فهو جمع على القراءة الواحدة بعد ظهور بوادر الاختلاف والتنازع بسبب اختلاف القراءات⁽⁴⁾. وعلى هذا النحو

(1) البخاري: الجامع الصحيح، ج 6، ص: 184.

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص: 237-238.

(3) السجستاني، كتاب المصاحف، ت: محب الدين عبد السجنان واعظ، ط 2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002، ص: 158.

(4) نفسه، ص: 195، 203، 207 «أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في أرمينية... وأذربيجان مع أهل العراق فرأى حذيفة اختلافهم في القرآن فقال لعثمان بن عفان يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى..»، وفي رواية أخرى ص: 203: «لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل والمعلم يعلم قراءة الرجل فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع =

فإن التعارضات القائمة بين روايات الجمع ترتفع عندما نتمكن من التمييز بين أنواع الجمع التي تعرّض لها القرآن.

في ضوء هذا التنزيل التاريخي لعملية الجمع نستعيد ممارسة مفهوم النسخ كأداة لتفسير ما سقط من القرآن انطلاقاً من التصور الديني بأن تأخر عملية جمع القرآن في مصحف واحد إنما تم بالاتساق مع المهلة المرافقة لحركة النسخ، إذ «ثبت أن القرآن كان على هذا التأليف والجمع في زمن النبي وإنما ترك جمعه في مصحف واحد لأن النسخ كان يرد على البعض فلو جمعه ثم رفعت تلاوته لأدى ذلك إلى اختلاف واختلاط الدين فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ»⁽¹⁾، فهذه الرواية تفسر عدم قيام النبي بجمع القرآن في مصحف واحد مراعاة لحركة الوحي إذ كان ما ينزل زمن النبي محل النسخ أي الحذف في الحكم دون اللفظ أو في اللفظ دون الحكم أو فيهما معاً⁽²⁾، وهذا ما يدعم القول الأول بأن المصحف الذي بين أيدينا والمدعو مصحف عثمان لا يحتوي على كامل الخطاب القرآني المنزل⁽³⁾.

إذا توخينا الدقة فمن الضروري التمييز بين النص القرآني الذي امتلك

= ذلك الى المعلمين قال أيوب لا أعلمه إلا قال: حتى كفر بعضهم بقراءة بعض، فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً فقال: أنتم عندي تختلفون وتلحنون فمن نأى عني من الأمصار أشد فيه اختلافاً وأشدّ لحنًا. اجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إمامًا، وفي رواية ثالثة ص: 207 «أن أناساً كانوا بالعراق يسأل أحدهم عن الآية فإذا قرأها قال: فإني أكفر بهذه ففشا ذلك في الناس واختلفوا في القرآن فكلم عثمان بن عفان في ذلك فأمر بجمع المصاحف...».

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص: 235، أورد المعنى نفسه «فإن قيل لم لم يفعل رسول الله ذلك قيل لأن الله تعالى كان قد آمنه من النسيان بقوله ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿﴾ أن يرفع حكمه بالنسخ، فحين وقع الخوف من نسيان الخلق حدث ما لم يكن فأحدث بضبطه ما لم يحتج إليه قبل ذلك» ص: 238.

(2) السابق، ج 2، ص: 40 35.

(3) الصالح (نضال عبد الفتاح): المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص: 34.

وجوده كنص بعد التدوين وبين الخطاب القرآني الذي تنزل على النبي واحتفظ بوجوده الشفهي زمن النبي وحتى لحظة التدوين كخطاب متداول ومحفوظ في ذاكرة الحفاظ من الصحابة، فما سقط أو تعرض للحذف من القرآن عبر النسخ وفقاً للمفهوم الديني أو عبر الدواعي البشرية للنسيان والسهو والغلط كما يُطرح في أي قراءة وضعية إنما تعلق بالقرآن كخطاب متداول محفوظ شفهيًا، وهذا ما يفسر الاحتجاج الذي تحمله بعض الروايات من ضياع أجزاء أو آيات من القرآن عند عملية الجمع. إن النسخ الذي شكل مقولة دينية أضمر في الواقع حقيقة ما تم من سقوط أجزاء من الخطاب القرآني. إن المصحف إذاً يشتمل على النص الكامل بعد عمليات الحذف والإسقاط أو النسيان التي أعادت اللغة الاصطلاحية لعلوم القرآن تصنيفها تحت عنوان النسخ.

لا بد أن نعيد تفكيك تلك المقولة الملتبسة عن القرآن: القول بالتحريف كأحدى المقولات التي ظهرت في سياق السجال الديني المذهبي، فمفهوم التحريف كمفهوم قدحي بالنسبة إلى القرآن أو إلى المؤمنين استعمل دائماً لتضخيم ما حدث عند عملية جمع القرآن وتصريفها نحو وجهة مذهبية خالصة تتوخى الطعن في الآخر عقائديًا أو التماس حجة غائبة / مغيبة من القول في مسألة الإمامة لدى الشيعة، ولذلك فإن مفهوم التحريف تشكّل كعنوان مذهبي للمساجلة العقائدية السياسية مستغلاً الروايات المتعددة عن سقوط أجزاء من القرآن عند عملية الجمع الأخيرة نتيجة العامل التاريخي البشري أو نتيجة حركية الوحي نفسها عبر عملية النسخ. فالواقع أنه لم تشكل أية إرادة تاريخية أو سياسية واضحة لمحاولة التلاعب بمواد القرآن أو تحريفها، فهذه كانت بحق تقع ضمن اللامفكر فيه.

إن تفكيك مصطلحات التراث الديني الثلاثة: الجمع، النسخ، التحريف في ضوء حقيقة الروايات المتعلقة بجمع القرآن وإفراغها من مضمونها المذهبي السجالي يضعنا إزاء إطار موضوعي لحقيقة التدوين وحقيقة ما أحاط به، ولكن العقبة أمام مثل هذا العمل لا تتصل بوثائق محروسة نائمة كما ذكر الباحث وإنما

تتصل بالشرط السيכולوجي العقائدي الذي لا يسمح بإعادة مناقشة الشرط العلمي / الأيديولوجي الذي احتضن البحث في القرآن وتشكل المصحف. وبوسع الباحث في ضوء المساءلة العلمية المنهجية القائمة أن يتصور الالتباس الذي ألقى بظلاله على قضية تشكُّل المصحف بفعل تلك المصطلحات غير المطابقة علميًا لما حدث فعلاً عند تدوين المصحف من دون أن تكون هناك أية مزايده دينية على قداسة القرآن نفسه.

الواقع أن إبراز هذه الزاوية من النظر في قضية تشكُّل المصحف يتوخى تفكيك بؤرة الالتباس والتوتر المركزية في مسألة تدوين القرآن تلك المتعلقة بما حدث من احتواء عقائدي مذهبي لوقائع تدوين القرآن أفرز عملياً إنتاج مفاهيم غير مطابقة من الناحية التوصيفية العلمية نتيجة إلحاحها على الهاجس الديني وعدم كفايتها العلمية إزاء الروايات والوقائع الكبيرة والمتعارضة المتعلقة بمرحلة التدوين التي أبعدت أو أزرى بها لتتحول أو لتستعمل كقرائن على تحريف القرآن أو القول بالنقيصة فيه أو إعادة ربط القرآن بمسار العهد القديم واستحضار نتائجه ضمن خط الاستشراق الذي انخرط الباحث في منظوره الفيلولوجي مستحضراً أمام القارئ نتائج المراجعة النقدية للقرآن دون أن يقوم بإنجاز مهمة المراجعة نفسها كعمل تحليلي نقدي لروايات تشكُّل المصحف. إن أركون الذي طوح بكل إشكاليات القرآن جعل قسماً غير قليل من مشروعه النقدي للقرآن منجزاً افتراضياً⁽¹⁾ تترأى نتائجه المبينة دون أن تحقق ممارسته.

رابعاً: من النص التأسيسي إلى النصوص الثانوية..

القرآن كمدونة منتهية منفتحة

الواقع أن تشكُّل النص القرآني - أيًا تكن ظروف تشكُّله - قد جعله حقيقة تأسيسية ونصاً محورياً تنبعث منها وحولها الآثار المختلفة من النصوص المتعاقبة

(1) «المنجز الافتراضي»: مفهوم إجرائي نقدره ونوظفه لتوصيف مسار مشروع الباحث النقدي الذي يتوصل للنتائج بناء على مهمة بحث وتحرُّر يتم التلويح بها دون أن تنجز.

والتداخل في أصناف من الحقول المعرفية، ولذلك ميز الباحث ميز بين القرآن كنص تأسيسي وبين النصوص المتولدة عن دراسته بوصفها نصوصاً ثانوية. إن هذا التوصيف الثنائي: نص تأسيسي - القرآن / نصوص ثانوية - التفسير يقيم علاقة وظيفية ومعرفية بين النصين، فداخل الثقافة الإسلامية لم يعد من الممكن للقرآن أن ينفك كأفق دلالي ثقافي عن آثار المعنى والأحكام والمرجعيات التفسيرية التي راكمتها علوم القرآن المختلفة، أما النصوص الثانوية فهي تكتسب وجودها وشرطها التداولي والمعرفي من تعلقها بالنص الأول.

أما على المستوى النقدي لهذا المصطلح فهو ينبثق من محاولة الكشف عن التوهّمات والمغالطات التي ارتسمت داخل العقل الديني بخصوص النصوص الثانوية انطلاقاً من تلك العلاقة، فعن النص القرآني «تفرعت.. نصوص ثانوية.. وتكمن وظيفة هذه النصوص الثانوية في تأييد وهم التواصلية المعيشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة»⁽¹⁾. ومن أجل أن نستوضح العلاقة بين المفاهيم التي يشكلها أركان عن القرآن يتعين ربط مفهوم النص التأسيسي بمفهومين آخرين: النص الرسمي المغلق ومرادفه المدونة النصية لعل الفرق الأساسي بينهما يكمن في ذلك الطابع العام لمفهوم النص التأسيسي والمدونة النصية، إذ يتجاوزان حدود القرآن إلى مختلف النصوص المرجعية، حيث يستوعب النص التأسيسي الصفة المرجعية للقرآن والحديث بالنسبة إلى الإسلام، أما المدونة النصية الكبرى فهو مفهوم يستوعب مختلف النصوص والآثار ذات الطابع المرجعي (أقوال الصحابة، الأئمة..) فضلاً عن القرآن والحديث والتي يتم تداولها على نحو معيش وعلى نحو متداخل في الممارسات التواصلية اليومية للمؤمنين⁽²⁾.

إذا شئنا أن نقيم علاقة إيجابية على محور التداخل بين هذه المفاهيم فإننا - وفقاً لتصور الباحث - نقيم الترتيب التصاعدي التالي: النص القرآني، النص

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 47-48.

(2) نفسه، ص: 131.

التأسيسي (القرآن، الحديث)، المدونة النصية الكبرى للاعتقاد (القرآن، الحديث، آثار السلف، الأحكام المتولدة بالممارسة الأصولية) وبهذا المعنى فإن ما اعتبره نصوصاً ثانوية يتحول عبر عملية الدمج الأصولية إلى نصوص تأسيسية من جهة أدائها الوظيفي كمرجع لصناعة الاعتقاد الديني ومعايشته، حيث: «كان علم أصول الفقه قد قنن التقنيات الشكلانية لهذا الدمج أي دمج التاريخ الديني في المدونة النصية الكبرى.. في الواقع إن هذه المدونة. تمارس دورها وكأنها وعاء لعمل جماعي متواصل من تشكيل الاعتقاد والتصديق عليه، وهذا الوعاء جامد من حيث عدد النصوص المتجمعة فيه ولكنه يظل حياً وقادراً على الإنتاج إلى ما لا نهاية»⁽¹⁾.

الواقع أن للنص القرآني كنص مقدس لدى المؤمنين مكانته الدينية والمعرفية المستقلة والخاصة في المستوى الاعتقادي كما في النظر الاجتهادي الفقهي، حيث تميز الأصول الفقهية وفي أولها القرآن من الفروع والأحكام المستنبطة، بل إن الخلاف بين الأصوليين المسلمين يقع حتى في النظر إلى حجية السنة نفسها، إذ يتم تصنيفها بحسب شروط الصحة والوثاقة إلى: متواتر، آحاد، ثم تحصر حجية الآحاد الصحيحة في مسائل العبادات والمعاملات دون العقائد، ويرفضون نسخ الحكم القرآني بنص الحديث.. من المسائل المتعلقة بهذا الباب من أصول الفقه ناهيك عن أقوال الصحابة التي عدت غالباً كاجتهادات أو مواد ثانوية للاستئناس وأحياناً ما رفضت تماماً كمرجع لأية حجية، إذ هي وفقاً لرأي أبي حنيفة أقوال رجال «إنما هم رجال ونحن رجال» ففي هذا المستوى الأصولي هناك دائماً ممارسة علمية بالغة الاختلاف والدقة في شروطها العلمية والمنهجية ومن ثم كانت النصوص متميزة وظيفياً (النص القرآني، الحديث، إجماع العلماء، إجماع الصحابة)، بل إن التعامل مع النص القرآني ذاته كان يتم وفقاً لقواعد أصولية في استنباط الأحكام والدلالة، حيث يخضع القرآن ذاته إلى تمييز نصوصه بين المحكم والمتشابه بين ما هو نص: ذو دلالة قطعية، وما هو غير نص: محتمل الدلالة، فلم

(1) السابق.

يكن - في الشرط العلمي - كل القرآن نصًّا في المستوى الدلالي التأويلي، بل كان مفهوم النص خاصًّا متعلقًا بوظائف التأويل ذاتها، ومن ثم لا ينطبق على كل القرآن فليس في القرآن - وفقًا لأصول الفقه - إلا قليل من النصوص⁽¹⁾.

لا يبحث أركون - في الواقع - هذه العلاقات بين النصوص التأسيسية والثانوية وبين القرآن وباقي النصوص الاستنباطية القرآنية التي حكمت فعل إنتاج المعرفة الدينية والأحكام التشريعية، وإنما يستنبط مستوى العلاقات التداولية والمعيشة من أجل الكشف عن الممارسة الاندماجية لما دعاه: «مدونة نصية كبرى للاعتقاد في الحياة اليومية، هكذا نجد أنفسنا أمام أربع مدونات نصية متميزة من وجهة نظر الدارس المحلل: أي القرآن، لكن في الحياة اليومية المعيشة للمؤمنين نلاحظ أنه لا يوجد أي تمايز أو فصل بين هذه المستويات الأربعة من النصوص»⁽²⁾.

في هذا المستوى المعيش من ممارسة النصوص يختلفي وظيفيًّا الفرق بين النص القرآني كمدونة مغلقة إلهية مقدسة وبين النصوص الآثار المتمحورة حوله شرحًا أو تفسيرًا أو استنباطًا أو حتى نماذج عملية وقولية لسلف المؤمنين والصالحين حيث تغدو جميعًا وعلى نحو متداخل عمليًّا مدونة موحدة يتغذى عليها وجدان المؤمن ويستعملها تلقائيًّا دون أن يفكر في تلك الفروق الدينية والمعرفية الفاصلة بينها. إنها تتحول جميعًا إلى مرتكزات اعتقادية حية مباشرة غير مراقبة علميًّا تأخذ فاعليتها لا من حجيتها الشرعية العلمية بل من استجاباتها العاطفية الروحية المباشرة، ذلك ما يمكن ملاحظته في الخلط - غير المقصود طبعًا - الذي يمارسه المؤمنون في توظيفهم اليومي للآثار والأقوال الدينية المختلفة في نسبة تلك الأقوال إلى مصادرها. إنهم لا ينتبهون مطلقًا وهم يسندون قول الله إلى قول النبي وقول أحد السلف، لأن ما يهم هو القول نفسه كمستند لمعيشة واستبطان الاعتقاد.

(1) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، ص: 181.

(2) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 133.

في هذا الأفق المعيش يتم استعادة المدونة النصية بكل فروعها كمخزون شفهي في سيولة تداولية معيشة يومياً تستملك من جديد اللحظة الشفهية للنص القرآني كما للنصوص الاعتقادية الأخرى ضمن التجربة الحية المتداخلة اليومية للمؤمن. وهذه الحقيقة تضع في وجه أي باحث شرطاً منهجياً معرفياً في تناول الخطاب القرآني، حيث لا يكفي الاشتغال على النص القرآني ولا على مختلف المدونات المتميزة في سبيل قراءة وبناء العالم الدلالي، كما لا يمكن التوصل إلى الفاعلية الوظيفية لتلك المدونات لأن الفصل بينها في شرط البحث العلمي وإدراجها ضمن الدراسة كنصوص مكتوبة يتجاهل حقيقة وواقعية امتداداتها وفعاليتها كتراث حي معيش⁽¹⁾.

بالقدر الذي نظر فيه الباحث إلى القرآن كمدونة مغلقة - بعد تدوينه - فقد نظر إليه في ضوء علاقته الوظيفية والتأويلية مع النصوص المنبثقة عنه بل مع الممارسات وأشكال التداول القائمة عنه كمدونة مفتوحة أيضاً، وهذا ما دفعه إلى إبراز تلك الخصوصية التي رأى أنها لصيقة به كحقيقة تاريخية: القرآن كمدونة منتهية مفتوحة: لا بد هنا أن نعود إلى ذلك التحديد الأولي الذي وضعه الباحث للقرآن من أجل أن نكتشف طبيعة الانتهاء والانفتاح في نصه، إذ يمكن القول من «الناحية الألسنية أو اللغوية بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية مفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري.. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفاتها كتاباً واحداً أو عملاً متكاملاً»⁽²⁾.

يوضع القرآن ضمن أهم خاصيتين من خلال المنظور اللساني، فهو أولاً مدونة منتهية مفتوحة، وهو ثانياً عمل متكامل بالنظر إلى كليته. بالنسبة إلى الخاصية الأولى يتعلق الانتهاء إذاً بانحصار المادة اللسانية التي يتألف منها القرآن

(1) نفسه، ص: 133.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 113-114.

تلك التي تشكلت نهائياً بعد تدوين المصحف الجامع، إذ لم يعد من الممكن ادعاء أو إلحاق أو حذف أية نصوص أو وحدات لغوية غير تلك التي حواها المصحف. من الملاحظ مرة أخرى أن الباحث يصر على تأريخ متأخر فيما يتصل بانحصار وتام النص القرآني، إذ يؤكد أن عملية التثبيت أغلقت نهائياً بعد القرن الرابع الهجري وهذا التأريخ يطرح في ذاته إشكالاً حقيقياً من الناحية التاريخية، حيث جمع القرآن كمصحف إمام في عهد الخليفة عثمان ولم يعرف القرآن تاريخياً عملية جمع أو تحقيق أخرى.

قبل أن نستوضح الاعتبار الذي بني عليه تأريخ القرن الرابع كحد لانغلاق المصحف نعود إلى مسألة الانتهاء ذاتها، فهذه المدونة منتهية، بمعنى أنها «محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها، كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون»⁽¹⁾ وهذا التحديد - فضلاً عن المعيار الكمي لمفهوم الانتهاء أي انحصار عدد الآيات والصور أو الوحدات اللسانية للقرآن - يقدم معياراً أسلوبياً يعلق الانتهاء بوحدة نمط التعبير نفسه في النص القرآني، حيث تخضع آياته إلى أنماط محددة متكررة من صيغ ظهور المعنى وتشكله، فالقرآن منته من حيث عدد الوحدات اللسانية التي تؤلفه ومنته من حيث نمط التعبير الذي يحكمه.

الواقع أن المستوى الأخير للانتهاء يتصل بالصيغة الثانية للقرآن كعمل متكامل، أما المستوى الأول، مستوى الوحدات اللسانية ذاتها، فهو يقع في صميم الإشكالية المركزية التي يقاربها الباحث من جوانب مختلفة، إشكالية انتقال القرآن من المرحلة الشفهية إلى الكتابية وتشكل المصحف واحتمالات التحول والحذف والتعديل، ذلك ما يمنح مفهوم الانتهاء دلالة تاريخية لسانية. لا بد إذا من الرجوع إلى الإطار الزمني لحدوث الانغلاق: القرن الرابع الهجري لاستكشاف نتائج ما تحكم تصور الباحث لهذا التأريخ المتأخر، «إذ وحدها النصوص المتلقاة تحت سيطرة السیادات المأذونة سمحت بدمجها داخل النص الرسمي الذي أعلن

(1) نفسه، ص: 115.

أنه مغلق بمجرد انتهاء عملية البحث عنه والتقاطه ثم كتابته وتدوينه بشكل صحيح، والإغلاق يعني أنه لم يعد ممكناً إجراء أي مراجعة عليه أو تنقيحه أو تغييره.. ولكن حتى لو توصل المؤرخ الحديث إلى تعديل تاريخ الإغلاق الرسمي للنص القرآني فإن التمييز بين الما - قبل / والما - بعد يحافظ على كل صحته وضرورته.. ففي مرحلة الما - قبل كان الاستشهاد بنص أو نسخة غير مثبتة في المجموعة التي لا تزال مفتوحة يتيح استعمال مناقشات تجديدية.. إن تنوع القراءات والروايات التي أوردها الطبري في تفسيره يشهد غنى السياقات الثقافية التي استمد منها معلوماته⁽¹⁾.

بدلاً من التحديد الزمني المباشر يتحدد الطبري بتفسيره كمعلم لوضع نهاية انفتاح القرآن، ولكن كيف يستثمر أركون مؤلف الطبري بغرض الاستدلال أو على الأقل الاستئناس بوجود الفاصل التاريخي لعملية انتهاء وانغلاق مدونة القرآن؟ يكتفي أركون بإعلاء شأن المرويات المتعددة التي يحملها مؤلف الطبري التي تبرز طابعاً اختلافاً عن الرواية الرسمية لتشكّل المصحف، سواء بالنسبة إلى وحدات النص نفسه أم بالنسبة إلى القراءات، متخذاً منها دليلاً على مرحلة انفتاح كانت قائمة قبل عهد الطبري، محاولاً أن يبيّن تصوراً مختلفاً انطلافاً من تلك الروايات باستمرار النقاش حول القرآن: مادته اللسانية وقراءاته إلى غاية عصر الطبري.

الواقع أن المرويات الكثيرة لدى الطبري أو غيره من مؤلفي التراث لا يمكن أن تقف دليلاً فعلياً على وجود تلك المرحلة الطويلة نسبياً - القرن الرابع - من استمرار النقاش الفعلي حول صحة النص أو تعدد قراءاته، ذلك أن إنجاز المصحف الإمام في عهد عثمان حسم عملياً وعلى مدى المراحل المقبلة مسألة انفتاح النص كمدونة مقدسة لدى المؤمنين، إلا إذا صرفنا مفهوم الانفتاح هنا إلى مستوى الإشكاليات التأويلية واللاهوتية المتصلة بالقرآن، أما على المستوى العملي فإن المدونة التي ثبتت في جمع عثمان هي التي حسمت الحدود النصية اللسانية للقرآن،

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 336-337.

ولذلك فإن مرويات الزيادة أو النقصان تم استيعابها إما في مستوى النفي لعدم حجية الرواية وإما في مستوى التصنيفات التأويلية للناسخ والمنسوخ، لقد كان القرآن موجوداً بصفته النهائية المتداولة رسمياً وشعبياً منذ صدر الإسلام وتحديدًا بعد تشكل المصحف الجامع.

إن استمرار النقاش العلمي في مسائل خلافية من بقاء المرويات المتعلقة بقضايا القرآن مثل القراءات السبع، الإعجاز، النسخ، التدوين، والجمع لم يكن يتم في ضوء مجابهة دينية اجتماعية أو محاولة لإعادة تشكل المصحف، وإنما كان في حقيقته بحث نظري لمعالجة تلك الموارد التي تحملها مرويات آحاد وتتعارض مع الحقيقة الناجزة والراسخة لهيمنة المصحف. لا بد أن ننتبه مع الباحث إلى أن إنجاز المصحف الجامع على لغة قريش كان قد أثار فيما بعد مناقشة واسعة بين المفسرين الكلاسيكيين حول اللغات التي أنزل بها القرآن، تلك التي وجدت سنداً في نص الحديث. إن القرآن نزل على سبعة أحرف، ولكنها في الواقع تنشق من الشرط الثقافي اللغوي للعرب عند نزول القرآن، كانت القبائل العربية تتكلم لغات أي لهجات مختلفة تتضمن عملياً ما يمكن اعتباره «ترجمة القرآن داخل اللغة العربية نفسها»⁽¹⁾.

لا شك أن القرآن كان منفتحاً في مستوى القراءة زمن النبي ﷺ على ذلك التعدد اللهجي لقبائل العرب، ولكن متى استقرت القراءة الموحدة للقرآن، هل كان ذلك زمن النبي أم زمن الخلفاء؟ ما قيمة القراءات السبع؟ وهل هي باقية إلى اليوم؟ تلك الأسئلة ذاتها لم تنتج سوى أجوبة مختلفة، تعلق بعضها بمحاولة تأويل معنى الحرف وبعضها الآخر بحسمها تاريخياً على اعتبار أن استقرار القرآن تم زمن النبي ﷺ، ولكن الجانب الإشكالي في المسألة ظل قائماً على المستوى النظري بين نص واحد مغلق وبين آثار واقع كان قائماً زمن الدعوة كشرط ثقافي، إذ أنه وبعد جمع القرآن سواء على عهد النبي ﷺ أو في عهد عثمان على لغة قريش لم يعد من الممكن إسقاط قضية القراءة المتعددة على واقع النص الناجز الموحد، ثم كان

(1) الجابري: مدخل إلى القرآن، ص: 171-174.

المسار التأويلي المتردد في كتب التراث يهرب بهذه المسألة لجهات متعددة: تأويل معنى الحرف، الأغراض الدينية، القول بالنسخ، دون أن يوضعها على نحو واضح في سياقها التاريخي، ودون أن يتجاهل أن تلك المرويات ذاتها تتعارض تفاصيلها فيما بينها كما تتعارض مع الحقيقة التي يقدمها القرآن عن نفسه⁽¹⁾.

تلك واحدة من المسائل التي تشير - علميًا - إلى إشكالية انغلاق النص وانفتاحه فقد شكل النص القرآني لحظة تدوينه وانتهائه واقعا صلبا قائما بذاته مفتتحا عصرًا ثقافيًا ومعرفيًا راميًا بكل شروط ووضعيات التشكل والنزول في ذمة التاريخ ولذلك راحت كل النقاشات التي افتتحت عصر التدوين (الإعجاز، النسخ، القراءات) تؤول إلى التأويلات المعضدة لحقيقة المصحف، ولم يكن في تفكيرها بل في إمكانياتها إعادة تشكيل المصحف أو بناء شرعية القراءات المزعومة التي لم تكن موجودة بالفعل إلا على صورة افتراضية في ضوء المرويات الباقية.

حينما يتحدث أركون عن القرن الرابع كمعلم لانغلاق المصحف فهو في الواقع لا يشير - خلاف ما يوحي موقفه - إلا إلى ظهور واكتمال الصياغات النظرية في مستوى التفسير أو علم الكلام للإجابة على المسائل العالقة النظرية المتعلقة بمرحلة ما قبل المصحف، دون أن تغلق مناقشة هذه المسألة التي تدرج - على نحو نقدي - في محاولة إعادة صياغة مفاهيم القرآن وكتابة تاريخه، حيث يحاول الباحث إبراز مسار مختلف عن الرواية الرسمية القائمة، وهو في الواقع يستعمل عناصر ومسائل جانبية من قضية المصحف أو من بقايا تاريخ المصحف لا تمتلك ولم تكن تمتلك الكفاية المادية (حجم النصوص المرويات) لأن تفتح إمكانية بناء مسار آخر، وليس المقصود هنا مسار التأويل أو القراءة وإنما مسار التشكل التاريخي وحقيقته المادية.

(1) جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 8، ص: 662. ﴿لَقُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُنْبِئَهُمْ مِنْ بَلَدٍ قَدِ انْقَضَىٰ عَنْهُمْ يُكَلِّمُونَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾ (١٥) يونس، الآية: 15.

على أن الانغلاق والانفتاح يمكن من الناحية التأويلية أن يأخذا بعدًا مختلفًا من منطلق حقيقة المصحف - النص ذاته، «فلعل البعد الثاني هو الذي سيكسب النص شرعية في الحاضر باعتباره نصًا مختلفًا ببيكارته على الدوام، وبهذا يشكل النص وحده، مغلفة على ذاتها.. بيد أن هذا النص منفتح عبر مراجعة على النصوص»⁽¹⁾ ولعل هذا المعنى يحيلنا إلى خاصية انفتاح القرآن - النص، فانتهاء النص، انغلاقه المادي كمدونة لا يتعارض مع حقيقة أن «هذه المدونة ذاتها.. منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها»⁽²⁾.

إن الانفتاح - هنا - لا يختص بالمستوى اللساني كمدونة وإنما يأخذ بعده التأويلي، فبرغم انتهاء أو تنامي القرآن نصًا منذ لحظة تدوينه، وبرغم تعلق نزوله بسياقات تاريخية ومقامات خطاب محددة ومنقضية إلا أن إمكانياته كحافز للقراءة والتأويل تبقى منفتحة على أوضاع خطاب غير متناهية، حيث يتموضع قارئه، ولكن أركون الذي يمنح أولوية لهذا الانفتاح يعلق أملًا على مستوى محتمل من انفتاح النص ذاته على تحسينات معينة: «إننا نستطيع أن نقبل تاريخيًا بأنها (مدونة القرآن) تظل مفتوحة على التحسينات النصية التي يقدمها النقد الفيلولوجي أو اللغوي - التاريخي، ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جدًا ومشكوكًا فيها، وعلى أي حال فلو حصلت فلن تعدل من مبادئ القراءة التي نبلورها»⁽³⁾.

يقر الباحث بضالة النتائج التي يمكن التوصل إليها في هذه المسألة واقتراحها بالطابع الافتراضي، ولذلك لا يمكن أن تقف كحقيقة موازية ذات اعتبار علمي أو ديني إزاء حقيقة النص القائم بحديثها الدينية والثقافية وحتى العلمية. لا شك أن تلك النتائج المفترضة تتصل بجهود المدرسة الفيلولوجية الألمانية ثم الفرنسية⁽⁴⁾ في كتابتها لتاريخ النص المصحف/ القرآن، خاصة مشروع إعادة

(1) شرفي (عبد المجيد): في قراءة النص الديني، ص: 91.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 115.

(3) السابق، ص: 116.

(4) أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، ط 1، دار القلم للطباعة والنشر، الرباط، 2009، ص: 162 - 165.

الترتيب التاريخي لمدونة القرآن بحسب تتبعها الزمني، غير أن ذلك المشروع برغم قدمه لم ينته إلى مستوى الدقة والوثوقية في إعادة ترتيب القرآن⁽¹⁾ زمنيًا، ومع ذلك فإن البحث الفيلولوجي ما انفك يتوكل على ذلك الترتيب غير الموثوق في تتبع إشكالية تطور كثير من مفاهيم ومعاني القرآن محاولاً إسقاط منظوره أو فرض نتائجه التاريخية الفيلولوجية. إن أهم ما تطرحه التحسينات الفيلولوجية، الترتيب الزمني لمدونة القرآن هو في الوقت نفسه المدخل إلى تفتيت القرآن كعمل متكامل أو كنص كلي، الخاصية الأبرز من منظور الباحث: كيف يمكن الاحتفاظ بكلية القرآن وتحقيق تحسينات معينة تتعلق بإعادة تفكيكه وترتيبه؟ إنه تناقض القراءة.

يقارب الباحث خاصية النص كعمل متكامل من منظور أدبي إبداعي يتجاوز الشرط التاريخي، فأياً تكن نتائج التحري المطبق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة ثم النص الشمولي الكلي من جهة فإن «هذا النص كان قد عومل بصفته عملاً متكاملاً أو كتاباً واحداً، وهذا يعني أنه ما انفك يُقرأ المرة تلو المرة وأنه يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة قد تجلت كلياً وبشكل صحيح، وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام؟ إن الأمر يتعلق إذاً بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول إنها لا نهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة»⁽²⁾.

يتحقق هنا شرطان في اعتبار النظر إلى القرآن كعمل متكامل: الأول حقيقة تداوله المستمر بهذه الصفة، حيث اعتُقد وقرئ واستعمل دائماً لا كآيات أو سور أو أجزاء مقطعة عن بعضها وإنما كنص واحد، الثاني: انفتاحه على تجديد القراءة واحتمالية المعنى، إذ لم يتحقق ولم يدع أحد أو مجموعة الإحاطة بكل المعنى المودع فيه، ولا أدل على ذلك من توالي تفسير القرآن ضمن حقول متعددة واتجاهات مختلفة على مدى عصور الثقافة الإسلامية، دون أن ننسى دخوله خط القراءة

(1) نفسه، ص: 179.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 116.

المتعاقبة عبر تيار الدراسات الاستشرافية الحديثة والأدبية الغربية الحديثة والمعاصرة.

يمثل الشرطان حقيقتين تاريخيتين متعلقتين بالنص ذاته كوجود مستقل يمارس فاعليته في التاريخ، ولذلك فإن نظر أركون يتسق مع اشتراطات المنهجية التاريخية فالكلية التي يتمتع بها القرآن وانفتاحه لا ينبثقان من الإعجاز كمفهوم لاهوتي كرسنه الأدبيات التراثية، وإنما يتحقق كمعطى نصي تداولي قرائي يلجأ الباحث إلى تفسيره في ضوء شرط الإبداع الأدبي، فالأمر يتعلق إذاً بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية. هكذا يلقي الباحث بعناصر مفهومية متعددة لإعادة صياغة مفهوم القرآن، وهذه العناصر متوزعة من حيث تكاملها ووضوحها في مظان متباعدة من خطابه يتعين تتبعها بحذر من أجل بناء واستكشاف التصور الذي يؤهله أركون بغية إحلاله كهدف لإعادة عملية القراءة أو تأسيسها، ولذلك ينبغي البحث في العلاقة بين خاصية العمل المتكامل وصفة العمل الأدبي من جهة ثم مفهوم الأسطورة من جهة ثانية.

إن تأسيس مبدأ القرآن - عمل متكامل يستلزم النظر إليه كإبداع أدبي ينتهي بأركون إلى لحظة حاسمة ودقيقة ضمن عمله الشاق لإعادة بناء مفهوم القرآن، ولذلك فهو يلجأ إلى تظهير الخصائص المفهومية الجديدة التي يراها صادمة - وهي كذلك بالفعل - قياساً إلى المعتقد الإسلامي لآلية مضاعفة من الحذر والمخاتلة الخطابية، إذ هو يورد الفرضية الجديدة لعلاقة القرآن بالإبداع ضمن صياغة استفهامية مترددة بدلاً من صياغة تقريرية كما يقتضي الأمر في كل فرضية، معترفاً منذ البداية بالمشكلة المرعبة التي تطرحها فرضياته: «هكذا تطرح علينا عدة مشاكل مرعبة وضخمة فيما يخص عملية إعادة القراءة الكليانية للنص - العمل المتكامل، وسوف نلتقي في اللحظة الراهنة بصياغتها على هيئة فرضيات عمل نحددها فيما يلي: أ- ضمن أي مقياس يمكن القول بأن النص - العمل المتكامل هو نتاج قدر فردي وجماعي معيش ومستقبل مرغوب ومحين أو مجسد أدبيًا؟ ب- ضمن أي مقياس يستخدم الصوت الذي يتكلم معطيات ماضٍ فردي وجماعي

من أجل صياغة محرّكة للوجود؟⁽¹⁾.

الواقع أن الصياغة الاستفهامية المستخدمة بحذر هنا تخفف - على مستوى التلقي - وقع التحديد الذي تحمله الفرضية وطابعها النقدي الجذري بالنسبة إلى المفهوم الديني الاعتقادي للقرآن، وكثيراً ما يلجأ أركون إلى أمثال هذه المخاتلة الخطابية التي ترتب بشرط الجماعة المفسرة الأصلية المستهدف خطابها ومنظورها بالتفكيك. يمكن - عبر إزالة المخاتلة - إبراز الفرضية في وجهها المباشر من أجل تفكيك الخطاب النقدي نفسه وإظهار مستوى المسكوت عنه، حيث لا يسلم ذلك الخطاب تمظهرات الإخفاء والصمت والمخاتلة التي يفرضها شرط الاستقبال أو يشكلها ضغط فاعلية القارئ الضمني ذات الطابع الإجباري في الخطاب.

إن الصياغة التقريرية لفرضية المقدمة تفرض ما يلي: النص - العمل المتكامل (القرآن) هو نتاج قدر (فردى جماعى معيش)، يستخدم الصوت المتكلم (في القرآن) معطيات ماضٍ فردى وجماعى من أجل تشكيل صياغة محرّكة للوجود، حيث تسمح هذه الصياغة التقريرية بالوقوف على حدود المفهوم الذي يتم تشكيله بخصوص القرآن، إذ ترتسم مقتضيات الاستراتيجية التاريخية في مستوى المفاهيم أولاً، فالنص القرآنى يقع من حيث انبثاقه كظاهرة في حدود الشرط التاريخي لفرد وجماعة وجوداً واستقبالاً، ذلك الشرط الذي سماه الباحث قدراً وهو في واقع الأمر تنزيلاً لمقتضى الفرضية: قدر تاريخي لفرد محمد وجماعته العربية (وسطه القبلي)⁽²⁾، فكليته ترتد إلى هذه المستوى الأعمق من شرط الوجود كما ترتد إلى الصياغة الإبداعية التي ظهر بها.

هنا تبرز أهمية المستوى الثانى من الفرضية، فالعمل المتكامل الذي يشكل قدراً فردياً جماعياً مجسداً في صياغة أدبية إبداعية يبني نفسه إبداعياً بواسطة معطيات تنتمي إلى ماضى الجماعة والفرد بصياغة محرّكة للوجود تكمن فاعليتها الأساسية في أنها لا تعيد رواية معطيات الماضى واستحضارها شأن التاريخ مثلاً

(1) السابق، ص: 116-117.

(2) Chabbi, le Seigneur des tribus L'islam de Mahomet, P:72-73.

وإنما تعيد بناءها كنماذج كلية من التصرفات والمواقف متنكرة ومتجاوزة بواسطة التعالي لجذورها التاريخية الزمانية والمكانية.

إذا جاز علمياً إعادة بناء الفرضية بعد إزالة مستويات المخاتلة فإن القرآن يتحدد من جديد نصاً- عملاً متكاملاً يجسد قدرًا تاريخيًا فرديًا وجماعيًا يمتلك بفضل صياغته الأدبية كعمل إبداعي قدرته على تحريك الوجود الفردي والجماعي لأنه يستخدم معطيات الماضي الجماعي برفعها إلى مستوى المواقف النموذجية الموجهة أدبيًا إلى الاقتداء متجاوزًا جذورها التاريخية، لكن المسألة الأعمق في هذا التحديد تتعلق في الواقع بطبيعة الماضي الجماعي الذي شكّل معطيات الصورة النموذجية للقرآن، فمعالجة هذه المسألة تقتضي استكمال الحدود النظرية العلمية التي يبنى عليها مفهوم القرآن كعمل متكامل، وهنا يمكن أن تتوضح علاقة النص القرآني بالأسطورة؟

إن الباحث يميلنا إلى مرجعية المحددات العميقة اللفظية لفرضية القرآن كعمل متكامل إبداعي، متوقفًا بصورة حاسمة عند نص كلود ليفي ستروس: «وهكذا نحن نتساءل ما هي التصحيحات أو التحفظات التي ينبغي إجراؤها لكي نستطيع أن نطبق على القرآن المواقف الفكرية الملخصة في المقطع التالي: "لنسلم إذن بأن كل عمل أدبي إبداعي شفهيًا كان أم كتابيًا لا يمكنه أن يكون في البداية إلا فرديًا، ولكن إذا ما سلم بسرعة إلى التراث، كما يحصل ذلك لدى الشعوب التي لا كتابة لها، وحدها المستويات المركبة أو الراسخة التي تركز على أسس مشتركة تظل ثابتة، أما المستويات الاحتمالية فتبدي قابلية كبيرة. للتغير المرتبط بشخصية الرواة المتتالين، ولكن في أثناء حصول عملية النقل الشفهي تصطدم هذه المستويات الاحتمالية ببعضها البعض ثم تتآكل بفعل هذا الاصطدام محررة بالتدرج من كتلة الخطاب الأساسية ما يمكن أن ندعوه أجزاء البلورية الشفافة. إن الأعمال الفردية هي جميعًا أساطير محتملة أو كامنة بالقوة، ولكن تبنيتها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسد أسطوريتها"»⁽¹⁾.

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 117.

بناء على المحددات التي يقدمها نص ستروس ودون أن نجري أي تحفظات إزاء القرآن كما يتساءل الباحث فإن القرآن يأخذ الأبعاد التالية: أولاً: بالنظر إلى أن القرآن عمل إبداعي أدبي فهو إنتاج فردي في انبثاقه الأول، وذلك يعني ربط النص كعمل متكامل بمنتجه الأول الفردي محمد. ثانياً: في ظل الثقافة الشفاهية العربية فإن القرآن لا يحتفظ بمستواه الفردي الذي يتأثر بعملية الرواية والنقل الشفهي ويتعرض إلى التغير بينما يحتفظ بالمستوى الجماعي المشترك الذي يمتد إلى الجوانب الغائرة العميقة في حياة الجماعة (القبيلة العربية) تلك التي دعاها البحث بالأجزاء البلورية الشفافة. ثالثاً: إن المستويات الراسخة المشتركة التي تبقى بعد تحول كتلة الخطاب الفردية أو الأجزاء البلورية هي: الحكاية الجماعية الأسطورية المنطوية وراء الممارسة التركيبية للإبداع الفردي. رابعاً: إن تقبل القرآن وتبنيه من طرف الجماعة هو ما يؤكد أسطوريته، أي أن فاعلية القرآن كخطاب جماعي تنبعث مما تجسده حكايته الأسطورية الجماعية.

بجانب علاقة النص العمل المتكامل بالإبداع الأدبي أو تحقق تلك الكليانية للنص القرآني بفضل الطابع الإبداعي الأدبي فإن مستوى تلك الطاقة الإبداعية ينعكس في قدرة النص على إنتاج نصوص أخرى ضمن عملية القراءة والتفسير. إنه «ينبغي أن ندرس العلاقة الكامنة ما بين العمل المتكامل والقدرة الإبداعية التوليدية، ونقصد بذلك مجمل النصوص الثانوية التي ولّدها النص الأول كما ونقصد مجمل الأعمال بالمعنى الإسلامي الواسع للكلمة والتي تولدت عن قراءة العمل المتكامل - الإبداع وهذه النقطة الأخيرة تنطبق على كل إبداع أدبي»⁽¹⁾.

تشكل هذه الخاصية الأخيرة لازمة للعمل المتكامل ودليلاً على واقعية وجوده، لأن ذلك التوالد للنصوص الثانوية لم يكن ليتم لولا الطاقة الإبداعية التي ينطوي عليها النص القرآني نفسه. إن معنى الإبداع يأخذ بعدين متكاملين، فالقرآن نص إبداعي بفضل خاصيته النصية كعمل متكامل، كما أنه عمل إبداعي بحكم ما يشكله من حوافز لظهور نصوص جديدة. على أن الباحث لا ينظر إلى

(1) السابق، ص: 117.

الطاقة الإبداعية في تجلياتها النصية فحسب وإنما يلحظ كل أشكال الممارسات العملية التي تتولد في حياة الجماعة كما الأفراد نتيجة ارتباطهم بالنص التأسيسي.

لا شك أن النص القرآني جسّد لحظة تأسيسية في تاريخ الثقافة العربية واشتغل دائماً في السياق الاجتماعي التاريخي أو في الحقل العلمي كعمل متكامل ينظر إليه لا كأثر إبداعي فحسب وإنما كأثر معجز غير قابل للتجاوز أو التقليد، واحتفظ الموقف التراثي بتلك النظرة الثابتة لعوامل نشأة الحركة العلمية في تاريخ الثقافة العربية: اللغة، النحو، البلاغة، التفسير، الكلام، القراءات.. كل ذلك من فروع العلم التراثي انبثقت بدافع النظر في القرآن تأويلاً وحفظاً وتفسيراً أو تشريعاً. فدون أن نسقط المستوى الاصطلاحي النقدي الذي تبناه الباحث على المنظور التراثي فإنه من الممكن التأكيد على أن الإحساس بمسألة التأسيس العلمي والثقافي التي اختص بها القرآن كان ثابتاً وعميقاً في الموقف التراثي.

بقي أن ننتبه إلى أن الدافعية التي شكلها القرآن كنص تأسيسي والتي استعرض أركون ملامحها في مفاهيم العمل المتكامل، الإبداع، النص المفتوح لم تكن مسألة قائمة لدى جمهور المؤمنين أو لدى الجماعة المفسرة التاريخية في الخاصية الأدبية للنص نفسه - والتي نُظر إليها كخاصية متعالية استثنائية للكلام الإلهي - وإنما استندت أولاً وأخيراً إلى الهوية الاعتقادية للنص كوحي إلهي.

لقد افتتح الباحث إيراد هذا النص المؤسس نظرياً بتساؤل عن التحفظات التي يجب إدخالها على محددات ستروس عن علاقة النص الإبداعي بالأسطورة ولكن ذلك التساؤل كان إطاراً خطابياً لإحلال بعض الحذر إزاء القارئ، فلم ينشغل أركون مطلقاً بإبراز تلك التحفظات المفترضة وإنما اكتفى بتقديم نص ستروس مختتماً به فقرة المفاهيم المبدئية. وهذا الصمت في ذاته ينتهي إلى إقرار مختلف المبادئ التي أثبتتها كمحددات نقدية لمفهوم القرآن ويؤكد انغراس المفهوم الذي يؤهله عن القرآن في المنظور الأنثروبولوجي الاجتماعي للأسطورة، ولذلك يتجه التحليل تلقائياً إلى الاستخدامات التي مارسها أركون في تطبيق مفهوم الأسطورة على القرآن.

خامساً: القرآن كبنية (أسطورية)

من المؤكد أن القرآن قد استخدم مفهوم الأسطورة في معرض استحضار موقف المشركين، إذ وصفوا القرآن بأنه أساطير الأولين، ولذلك ارتبط هذا المفهوم بالتعارض مع مبدأ الحق الذي تمثله الرسالة القرآنية، فأخذت كلمة أسطورة دلالتها القدحية في حق القرآن باعتبارها مرادفاً لما هو خرافي مخلق، على أن المفسرين وكتاب السير استغرقوا البحث في ما عرف باسم القصص: القصص القرآني أو القصص المرتبط بالسير الدينية عمومًا، إذ جعلوا منه أحد الأغراض الأساسية أو أحد أنماط العبارة القرآنية.

إن الباحث يستعيد مفهوم الأسطورة - كما انتهى الفصل المنهجي إلى ذلك - بكل حمولته القدحية في الثقافة الإسلامية كأداة لإعادة تحديد مفهوم الوحي القرآني، مجتهداً في إقامة تمييز علمي ومفهومي بين دالتين للأسطورة؛ دلالة تراثية قديمة تجعلها مرادفاً للخرافة، ودلالة علمية حديثة مولدة في ضوء العلوم الإنسانية والاجتماعية تجعلها مرادفة للقصص، «بهذا المعنى نقول إن القرآن هو خطاب ذو بنية أسطورية، ولكن معنى الأسطورة يطابق معنى القصص في القرآن وليس معناها الشائع في اللغة العربية أي الحكايات الخرافية العارية عن الحقيقة. إن العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية myth بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه التي لا تعوض لبناء التخيل الديني...»⁽¹⁾.

قبل أن نحلل أبعاد توصيف الخطاب القرآني بالأسطورة نستعيد أولاً الحدود التمييزية التي أقامها الباحث للمفهوم الجديد للأسطورة، فهذا المفهوم كغيره من مفاهيم أنثربولوجية ولسانية معاصرة لا يمكن أن يوظف على نحو مباشر وصادم دوم أن يخضع لعملية تبيئه داخل المجال الثقافي المنهجي العربي على نحو مباشر، ذلك أن الترجمة المقحمة على مجال الوعي الديني لمفهوم الأسطورة - مثلاً - شكلت عامل استفزاز فكري عقائدي يعيق أي فرصة

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 141.

لاستيعاب أو تفهّم الممارسة النقدية وأبعادها الإيجابية الإنتاجية في مستوى مشروع الباحث.

لا شك أن الإشكالية تؤكد في كل منحى أو مستوى الشرط الإجمالي لعملية الاستقبال في تشكّل الخطاب عمومًا والخطاب النقدي تحديدًا، إذ أن إنتاجية المفهوم أو علميته ليست شرطًا كافيًا لإنجاز ممارسة نقدية فعلية داخل وعي/ مجال ثقافي معين إذا كان ذلك المفهوم يقع في تعارض تام مع الشرط الثقافي القائم للاستقبال، وهذه الحقيقة ذاتها تقف على نحو تفصيلي في مختلف المخاتلات والتعارضات وحتى عمليات التأصيل التي يمارسها خطاب أركون.

لم يهمل الباحث أثر هذه الوضعية التي تحكم خطابه كله وليس في مستوى صناعة وتوظيف المفاهيم فحسب، لكنه لم يكن قادرًا على الخروج من إجباريتها الثقافية والمنهجية برغم محاولته وضعها في إطار إشكالية لسانية، إذ «لن تتم الفائدة بهذا المقصد السليم إلا إذا انتبه القارئ العربي إلى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية.. أقول ذلك بخصوص مفهومات أساسية كأسطورة وتاريخية. فعندما يقرأون ترجمة: le coran est un discours de structure mythique أي "القرآن خطاب أسطوري البنية".. فإنهم يصرخون ويدينون..»⁽¹⁾. من الضروري التساؤل إزاء المسألة التي يثيرها الباحث هنا فيما إذا كان إدخال المفاهيم النقدية كالأسطورة في دراسة وتوصيف الخطاب القرآني هو مجرد قضية مفهومية تتعلق بغرابة وجدة المفاهيم المطبقة على القرآن، حيث يمكن إجراؤها بالإنتاجية والحجية اللازمة بعد التعرف على حدودها النظرية والنقدية.

لا شك أن مفهوم الأسطورة الذي تمت مناقشة أبعاده النظرية المختلفة في فصل المنهج مفهوم غريب عن ساحة البحث في القرآن. بل هو مستبعد ثقافيًا وعقائديًا، ولكن المسألة لا تبدو متعلقة بمستوى الإجراء التعريفي وحده الذي يحل المسألة قطعًا بالنسبة إلى الوعي الديني الإسلامي، فالقطيعة قائمة في العمق

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 9 - 10 .

بين العقيدة الدينية المؤسسة على خطاب الوحي الإلهي وبين نظام التفكير العلمي النقدي التاريخي، فاعتقاد المؤمنين بإلهية الخطاب القرآني كجوهر مؤسس لعقيدة لا يسمح للعقل بتقبل مفهوم الأسطورة كمحدد لذلك الخطاب لأن إحلاله بدلاً من مفهوم الوحي يشكل عملية نقض تصورية مفهومية جذرية لهوية الخطاب القرآني لدى المؤمنين به كخطاب إلهي.

لعل هذا جواب استباقي يثير أحد الجوانب الإشكالية من الناحية النقدية والثقافية التي يطرحها استخدام الأسطورة ويحملها خطاب الباحث الذي يجتهد في إضفاء الطابع المنهجي العلمي على مشكلات هي - في واقع الأمر - من صميم وعمق المسألة الدينية نفسها. إن المفاهيم التي ستحظى بالقبول لدى الباحثين المؤمنين هي فقط تلك التي تنسجم أو لا تتعارض مع المبدأ الاعتقادي لهوية القرآن كوحي إلهي، فالمسألة لا تتعلق بمجرد اللبس الذي يخشاه الباحث وهو يستخدم المفهوم الأجنبي أسطورة، «نظرًا لعدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية بالمعنى الأنثربولوجي الحديث..»⁽¹⁾. ولكن هذا الاعتراض لا يمكن أن يلغي أهمية البحث في أبعاد توظيف المفهوم ضمن حدوده التطبيقية وإمكانية الاستكشافية التي يبشر بها الباحث، وفي سبيل ذلك ينبغي أن نحلل بدقة مستويات ومستلزمات وصف القرآن بأنه: خطاب ذو بنية أسطورية.

إن تحليلات أركون لقصصية (أسطورية) الخطاب القرآني اتجهت إلى تشخيص مستويين اثنين: الأول يتعلق بالأسلوب والبنية والثاني يختص بالوعي نفسه. ففي المستوى الأول البنية - الأسلوب يتجسد الخطاب القرآني من خلال أداتين فئتين: الرمز - الحكاية السردية، إذ يظهر وصف القرآن بالبنية الأسطورية منصبًا على هاتين الخاصيتين كمحددتين للبنية الخطابية للقرآن، فمنهما يستمد غناه وحيويته وإبداعيته، إذ أن «الوحي كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعيشة أو المحتملة للوجود البشري لم يتجاوز من قبل الثورات الحديثة»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 210 (هامش المترجم).

(2) أركون: أين هو الفكر الإسلامي.. من فصل المقال إلى فصل التفرقة، ص: 93.

هكذا يستمد القرآن غناه أولاً من طابع خطابه الرمزي الذي حوّل التجارب المعيشة أو التجارب المحتملة الوقوع في الحياة الإنسانية الاجتماعية إلى صيغ رمزية منفتحة الدلالة وقابلة للانطباق على أوضاع مختلفة ومتعددة. إن الصفة الأسطورية تبدو بهذا المعنى مستغرقة في الخاصية الإبداعية الأدبية التي يتمتع بها القرآن، تلك الماثلة بإعلاء التجارب المحددة إلى قيم ومثل عليا عن طريق الوظيفة التعبيرية الرمزية، ولكن الأسطورة تستوعب أنماطاً تعبيرية أو أشكالاً فنية غير الرمز، فهي «تحفز على التفكير عن طريق تلخيص التجربة التاريخية لجماعة بشرية ما بواسطة التعابير والصيغ الرمزية والأمثال والحكم والأساليب السردية القصصية»⁽¹⁾.

يمكننا أن نلتمس من النص السابق كيف أن (أسطورية) الخطاب القرآني تتموضع كنمط تعبري مركّز على الرمز والأمثلة والسرد يخترق بواسطتها التجربة التاريخية أو المعيشة ومنها يستمد طاقته الإبداعية كحافز للفكر والاعتقاد والتصديق أيضاً، هكذا يمكن أن نفهم أن القرآن يشكل من حيث صيغته التعبيرية أو من حيث قلبه الأدبي بنية ذات طبيعة أسطورية أي بنية رمزية سردية أو قصصية⁽²⁾، على أن البنية الأسطورية تُطرح في تحليل الباحث كبنية مصممة لغايات اجتماعية. إنها ليست مقصودة لذاتها، وذلك ما يعطي البنية بعدها الاجتماعي والأخلاقي، إذ لها قيمة توضيحية وثقافية وتأسيسية بالنسبة إلى وعي جماعة بشرية معينة تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي، «هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري»⁽³⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 142.

(2) مصطفى (محمد): أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009، ص: 300-301.

(3) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 210.

يكشف هذا التحديد عن الوظيفة الاجتماعية للأسطورة: تأسيس مشروع للعمل التاريخي، بناء نظام قيم عليا جديد أو انبثاق حساسية جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي، فهذه العبارات مترادفة ومتلازمة في الكشف عن وظيفة الأسطورة، ولذلك فإن النظر إلى الخطاب القرآني كبنية أسطورية يعني أنثربولوجيا واجتماعيًا انبثاق مشروع للعمل التاريخي يعبر عن ديناميكية الجماعة العربية في الحجاز زمن النبي، فها هنا تلازم يقيمه الباحث بين نمط التعبير السردى الذي تتحلّى به الأسطورة وبين وظيفة تأسيس نظام رمزي جديد. وبهذا المعنى فإن الأسطورة كخطاب سردي لا تستكمل هويتها كأسطورة إلا بتحقيق وظيفتها التأسيسية التاريخية للوعي الجماعي.

إن القرآن هو إذاً خطاب قصصي (أسطوري) البنية من زاوية طابع التعبير المؤسس على الرمز والحكاية المجسد وظيفيًا لبروز مشروع للوعي الجماعي والعمل التاريخي الجديد، ذلك هو التلازم الذي يستوعبه أو يشكّله مفهوم الأسطورة كتوصيف للخطاب القرآني، إذ يمكننا «بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردى يفتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد وحتى المفردات استعارة من نصوص سابقة»⁽¹⁾.

يتضح البعد التركيبي البنائي لمفهوم (أسطورية) الخطاب القرآني، فالنظر إلى القرآن كخطاب سردي يستهدف تجسيد نظام جديد من القيم يستلزم - وهنا صفته الإبداعية - قدرته على إعادة استخدام مكونات أو عناصر من ثقافات سابقة في سبيل بناء أصالته الخطابية. فإبداعية القرآن لا تتأتى من جدة العناصر التي يستخدمها وإنما من ابتكارية إعادة بنائها في خطاب جديد يفتح أو يجسد تجربة اجتماعية تاريخية للاعتقاد والوعي الجماعي، فالأسطورة كنمط تعبير سمحت في تقدير الباحث بإحلال الصفة التركيبية الابتكارية في القرآن ومن ثم تحقيق أصالته.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 141.

لا يبرح الباحث في هذه المسألة العمل على تفكيك ودحض المنظور الاستشراقي المسكون بفكرة التأثيرات كأداة لتفسير وتحليل ظهور الخطاب القرآني. إن استخدام القرآن لعناصر متفرقة من المفاهيم والشعائر والعقائد والحكايات المعروفة في الثقافات السابقة عليه لا يستلزم مطلقاً البحث عن التأثيرات على الطريقة المتبعة من قبل الفيلولوجيين التاريخيين، فهو «لا يتمسكون بنظرية معروفة عن الأصالة أو الابتكارية الأدبية العقائدية، وهذه النظرة تمنع عملياً عمل إعادة الخلق والإبداع لشيء جديد انطلاقاً من مواد متبعثرة مستمدة من قراءات سابقة»⁽¹⁾.

يُجري الباحث في محصلة تحليله مطابقة تامة بين الخطاب القرآني وبين مفهوم الأسطورة لدى ستروس، فالقرآن هو قصر أيديولوجي تمكن بواسطة خاصية الرمزية السردية من إعادة تركيب أنقاض من خطابات عربية وكتابية قديمة. ولا بد هنا من تدقيق النظر في خاصيته الأيديولوجية، ذلك أن تدشين القرآن لمشروع جديد للعمل التاريخي وبناء نظام رمزي جديد قد أدرجه من حيث وظيفته طبعاً ضمن الخطابات الأيديولوجية ولكن التعارض الذي تطرحه هذه الصفة على مستوى الاستقبال هي الفاعلية التي تشكل تلقائياً للوظيفة الأيديولوجية عند تحقق الخطاب في عملية التبليغ والتواصل الاجتماعي.

إن الوظيفة الأيديولوجية التي يتقدم بها الخطاب القرآني ضمن بنيته (الأسطورية) تقترح نفسها ضمن عملية التبليغ تحت عنوان آخر للحقيقة هو الوحي نقيضاً للأسطورة، وهذا النقض الذي يمارسه الخطاب القرآني بحسم عقائدي كأنها هو موجه أيديولوجياً إلى استبدال الخطاب القرآني ذاته بالأسطورة المدعاة عليه من طرف المعارضين له. وفي الواقع إن التعارض المفهومي الذي يطرحه تطبيق مفهوم الأسطورة على القرآن ينشأ من التعلق بالمستوى النبوي أو الخطابي القائم على الصيغة الرمزية السردية، لكنه يهمل الفاعلية الحاسمة للوظيفة

(1) السابق، ص: 141.

الأيديولوجية التي تشتغل بصورة أولية وجذرية في استخدام تلك البنى الرمزية والسردية من أجل بث وإحلال مبدأ الوحي الذي يتحدد عند حصول التبليغ والاقتناع كهوية نهائية للخطاب القرآني.

إن القصر الأيديولوجي الذي تشكله (الأسطورة) بعناصر التراثات الاجتماعية السابقة هو الذي يضم ويؤوي الساكنة الذين يجذبهم إليه بوجوده وظاهره ووظيفته كقصر وبحقيقته التي يخلقها لنفسه كوحي. إن المنخرطين والمنضوين تحت سقف القصر - الوحي لن يفكروا بعدئذ في أصول البناء ومواده الخطابية التي أعيد تشكيلها في حقيقة أخرى هي الوحي - القصر، لأنهم قد استجابوا في لحظة تاريخية حاسمة إليه واندمجوا في الحقيقة الأنتولوجية الجديدة التي أسستها على نحو مباشر وفعال وجذري الوظيفة الأيديولوجية لخطابه والتي تحسم تاريخياً وثقافياً الحقيقة الاعتبارية لذلك الخطاب وليست البنية (الأسطورية) المفترضة التي يحرص الخطاب نفسه على نفيها. وهنا ينبغي التذكير بأن الخطاب القرآني لم يسمح بأي فراغ في مستوى اللغة الواصفة. إنه خطاب يقدم حقيقته انطلاقاً من لغته الواصفة المستقلة والمتكاملة والمندجمة مع تفاصيل بنيته ورسالته: «إننا هنا محظوظون لأن القرآن يتكلم عن ذاته وينطق بدعوته، فهناك ميثاقان يصف هوية النص»⁽¹⁾.

ليس غريباً إذاً أن تتغلب الوظيفة الأيديولوجية التي يجسدها الخطاب القرآني كمحدد لهويته على هوية النمط التعبيري بصفته الرمزية السردية الذي جعله أركون خاصية للأسطورة، ذلك أن نفي الأسطورة في القرآن إنما توجه إلى مفهومها في معهود العرب وثقافتهم باعتباره قصصاً خرافياً، أي إلى الجانب المادي الإخباري كما إلى جانب الوعي القائم بها، وليس إلى مفهومها الخطابي كبنية تعبيرية رمزية سردية. فقد كان ذلك أحد عناصر اللامفكر فيه في تلك المرحلة التاريخية من حياة العرب. لا بد إذاً من الوقوف عند تلك المقابلة الحاسمة التي

(1) جعيط (هشام): في السيرة النبوية.. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص: 22.

أجراها الباحث بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي متخذاً منها أداة لإعادة فهم الخطاب الديني والوعي المرتبط به، إذ «ينبغي أن نبتدئ مسبقاً بتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية من أجل أن تتجاوز في آن معاً الحكايات الأسطورية التي يقدمها التراث بصفتها حقائق تاريخية أو وقائع تاريخية ثم النقد التاريخي.. الذي يعري الوعي الديني من زبدته الحية»⁽¹⁾.

يكمن -هنا- الجانب الأعمق من المفهوم (الأسطوري) للوحي القرآني باعتباره خطاباً يجسد وعياً أسطورياً أو نظاماً معرفياً مؤسساً على المخيال البشري بدلاً من العقل بحدوده الأرسطية، إنه خطاب - الوعي الأسطوري الذي يقابل المجال المعرفي للعقلانية الحديثة، فالقرآن قد تولد في ضوء تجربة تاريخية واجتماعية خاصة لسلطة المخيال كنظام لإنتاج المعرفة واستقبالها، ذلك الذي سمح «بانبثاق مبدأ الوحي وفكرة الإلهي والغيبى.. وكل عناصر الخيال التي تستمد مشروعية وجودها وفعاليتها من خارج الوعي الخيالي الأسطوري الذي لا يستند في جوهره لأي حجية منطقية أو تاريخية، ففي مثل هذه المناخ السيميائي الذي لم نعد نفهمه بسبب ثقافتنا المادية والوضعية المدنية راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد وممارسته التاريخية المحسوسة. وإذا ما استندنا إلى شهادات القرآن التي لا تدحض ولكن الشديدة التلميح، وإذا ما استشرنا روايات التراث وجدنا أن هذه التجربة تستمد غذاءها في آن معاً من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ومن التعاليم المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب أي اليهود والنصارى والتراث الحي للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز قبل الإسلام»⁽²⁾.

إن الباحث الذي يميز بناء على المنظور الإستمولوجي بين خطاب الوحي الذي يجسد وعياً أسطورياً وبين الخطاب التاريخي العلمي يبدي إمكانية العقل التعددي لتجاوز الآثار المدمرة لهذه الثنائية التي تسفه فاعلية الخيال الأسطوري، إذ هو يركز على منطقها التعددي من أجل إعادة تفهّم الوعي الأسطوري باعتباره

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص: 93.

(2) السابق، ص: 94.

أحد أشكال الممارسة البشرية التي تحتفظ رغم منشئها الأسطوري بعقلانية خاصة متجذرة في الطبقة المتعددة للكائن البشري إن الاختزالية التي يؤسسها العقل التجريبي أو الأرسطي تتجاهل تلك التعددية التي يتمتع بها الكائن البشري في ملكاته الفكرية والذاتية التي لا ينبغي أن تدان علمياً بحجة مخالفتها لأحادية المنطق الأرسطي، ولكن لا ينبغي النظر إليها منذ الآن كحقيقة مطلقة أو كظاهرة استثنائية خارجة عن حدود الشرط البشري.

في ضوء ذلك يتأسس المفهوم الأسطوري للقرآن باعتباره مفهوماً يحدد حقيقة الوحي داخل حدود الشرط البشري في حقيقته النفسية والذاتية المتعددة الخيالية الفعلية في الوقت ذاته الذي يعترف أو يستوعب الوعي الذي يؤسس خطاب القرآن داخل المفهوم الواسع للمعقولية البشرية بما هي نظام لإنتاج وبناء واستقبال فكر وخطاب ما. ذلك ما أصبح متاحاً بناء على الحقيقة الأنثربولوجية للإنسان وللمعرفة نفسها «لم تعد ثقافتنا الحديثة بقادرة على الانغماس في هذا الجو الذي نعتبره جواً.. لا واقعياً ولا عقلاً خيالياً وعجائياً مدهشاً.. وأسطورياً بالمعنى غير الأنثربولوجي للكلمة، وكل هذه المفردات التي عدتها تعبر عن رفض ثقافتنا لتلك العقلية التي سادت أزماناً طويلاً وتعبر عن احتقارنا لها وابتعادنا عنها بدلاً من أن نحاول تفهمها ودمجها داخل المعقولية الواسعة والمتفهمة: أقصد المعقولية القادرة على احتضان كليانية الواقع والظواهر البشرية الممكنة التحليل.. أي بدلاً من رفض التقليديين واحتقار تصوراتهم الأسطورية ينبغي أن نستوعبها ضمن المنظور الواسع للمعقولية الحديثة»⁽¹⁾.

من الضروري شق طريق البحث إلى نهايته في تحليل هذه المسألة: الخطاب القرآني بين الحقيقة التاريخية وبين الوعي الأسطوري باعتباره موقعين متمايزين ومتعارضين للحقيقة علماً أن أركون قد مارس تحليله لهذه القضية في ضوء تعارضه مع الموقف الاستشراقي وتبنيه لمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية

(1) السابق، ص: 94.

«إن المشكلة الكبرى ليست التركيز كما يفعل المستشرقون على أصالة النص وعلى قول المتكلم الفقيه الحق، وليست التبين من الإيذان الحقيقي لدى المؤمنين كما يفعل فقيه الملة، وإنما توضيح التبدل الذي يتيح الانتقال من مستوى إلى آخر.. في تحليل كهذا يرى أركون أن المقولة الأساسية هي سرديّة النمط فيقول "سيظهر كيف أن هذه السردية تجذب التصور الخيالي على العقل التاريخي لخلق إيمان لا يمكن فصله عن التخيل الاجتماعي"»⁽¹⁾.

ليست البنية (الأسطورية) في القرآن مجرد تسمية اصطلاحية للطابع الرمزي السردى في الخطاب القرآني وإنما هي تجسيد لوعي خاص هو وعي التخيل الاجتماعي الأسطوري الذي لا يمكن معرفيًا ومنهجيًا إدراجه ضمن متطلبات الحقائق التاريخية، كما لا يمكن اتخاذه مصدرًا لاستكشاف تلك الحقائق، ولذلك فإن أركون لا يتردد في اعتبار عمل الأصوليين والفقهاء والمؤمنين الذين اجتهدوا في بناء مقدمات معرفية موضوعية أصولية فقهية انطلاقًا من النص مجرد مغالطة تاريخية أسقطت أدوات التفكير المنهجي الأرسطي على نص هو في جوهره ينتمي وعيًا وأسلوبًا لعالم التخيل «كان على الفقهاء اللاهوتيين في اليهودية والمسيحية والإسلام أن يقيموا علمًا هو الفقه وأصوله في الإسلام والحق القانوني في المسيحية والحلقة في اليهودية ليتبينوا عقلانيًا من تجذر الشريعة في الوحي وليضمنوا بالتالي الوظيفة الآلية للشريعة كسبيل للخلاص، ورأينا كيف أصبح هذا التبين إشكاليًا لأن الأدوات الفكرية والأطر الثقافية التي جعلتها ممكنة وميسورة فقدت اليوم رونقها، وهكذا فإن كشف الآليات الدلالية للخطابات السردية وتحليلات الاستعارة والرمز والرؤية الإناسية للتصورات الأسطورية لم تعد تسمح للقص التقليدي بإغراق الوعي في عالم العجائب والغيبات»⁽²⁾.

إن المدخل النظري للباحث الذي استند إلى منجزات علوم الإنسان والمجتمع، خاصة الأنثروبولوجيا، يتأسس بنفي منطلقين سائدين: نفي أصالة

(1) رون هالبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 176.

(2) السابق، ص: 178.

النص القرآني قياسًا إلى الواقعة التاريخية، ثم نفي أصالة النص كمرجع لبناء وقائع تاريخية أو تشريعية كما هو مقتضى الموقف الديني، وبدلاً من ذلك يعيد بحث أصالة النص التاريخية في ضوء تمييز جوهري بين نمطين من الوعي: الوعي التاريخي المؤسس على الوقائع الحسية المنطقية والوعي الأسطوري المؤسس على التخيل الاجتماعي، وهذا التمييز يقتضي لدى أركون الامتناع عن محاولة إدراج حقائق الوعي الأسطوري أو تفسيرها أو تأكيد حجيتها في ضوء الوعي التاريخي، ذلك أن أصالة الخطاب الأسطوري متأية من تجسيد معطيات وآليات وعي التخيل الاجتماعي المكتفية بذاتها؟

ألح الباحث على ذلك التمايز كحل إبستمولوجي يتيح في نظره تحقيق الاعتراف بالوعي الأسطوري للخطاب القرآني كنظام مبرر من داخل منطقته الخيالي الوجداني الخاص الذي حكم تاريخيًا وحضاريًا المجال التاريخي لمنطقة الشرق الأوسط القديم وبقي محتفظًا بهيمته في السياق الإسلامي إلى اليوم، متعارضًا مع الواقع التاريخي ومنطق العلم الحديث متخذًا من التشكيلات والوقائع السردية القرآنية براهين على وجود حقيقة تاريخية، تلك البراهين التي تنغرس في الوجدان المؤمن بتأثير العجيب المدهش في القرآن، ولا بد أن ننتبه إلى أهمية الموقع الذي يوليه الباحث لسلطة العجيب المدهش باعتباره أساسًا جديدًا - بديلاً عن الإعجاز كما سيتضح لاحقًا - لحصول الاعتقاد بالقرآن، ذلك أن الوعي الأسطوري يشتغل في وضع الاستقبال أو التلقي كاستجابة لسلطة العجيب المدهش. إن استجابة الوعي الأسطوري التي هي في الواقع استجابة وجدانية خيالية لا تتحقق عبر البحث في حجية واقعية أو منطقية يحملها الخطاب القرآني وإنما تحصل تلقائيًا أمام فاعلية العجائبية المدهشة التي تجسدها سردية ذلك الخطاب.

إننا إزاء قاعدة أخرى لإعادة تفسير إعجاز القرآن، فبدلاً من مبدأ النظم المعجز؛ ذلك الذي أرسنه المدرسة البلاغية في دراستها للقرآن، راح الباحث ينمي مبدأ العجيب أو الساحر في القرآن الكريم بوصفه مركز الجذب التواصلية

للاستجابة التي يقتضيها القرآن، فالخطاب القرآني معجز أو ساحر أو خلاب لأنه يلبي حساسية الوجدان التخيلية للوعي الأسطوري. إن البحث في ضوء هذه الرؤية عن حقيقة الوعي الذي يجسده القرآن يتجه إلى حل مشكلة العلاقة بين الخطاب القرآني والوعي التاريخي أو المنطقي أو الواقع الموضوعي عن طريق الترسيم الإبستمولوجي للتباين وليس المطابقة بينهما أو نفي أحدهما (القرآن) بحجة الآخر (الواقع الموضوعي)، ذلك أن «البديهيات التي ذكرها الباحث تفرض نفسها على الذي يعمل في فقه اللغة وعلى المؤرخ الحديث، ولكنها لا تفرض نفسها على الوعي الإيماني للمفسر التقليدي وللمؤمنين لأنهم يرون في القصص المروية براهين حسية وتحديدات تاريخية وتجسيدات حقيقية للآيات القرآنية. إن البديهة التي يستخلصها المؤمن من مجمل السرد تلغي كل البديهة التي يلجأ إليها العامل في فقه اللغة وتاريخها، فيتصور ويتوهم الواقع المتخيل والرؤية غير المتناسكة»⁽¹⁾.

لا بد من دفع التحليل إلى كل مستوياته التطبيقية فيما يتصل بمسألة الوعي الأسطوري، ذلك أن الحقائق التي يبينها الوعي الأسطوري في الخطاب القرآني - حسب تحليل الباحث - تنبثق في ضوء تقاليد اللغة الشفهية، أي تشكّل المعنى وتصديقه يتم عبر عملية التواصل الحي المباشر الذي تتيحه اللغة الشفهية - ففي تلك الوضعية التواصلية الحية تشغل التشكيلات السردية المجازية كبراهين أو كوقائع حية موجهة بسلطانها الخطابية نحو الحساسية الوجدانية لمتلقي القرآن. وهذه العلاقة العضوية بين الوعي الأسطوري وتقاليد اللغة الشفهية هي ما يجعله الباحث أساساً إبستمائياً للتمييز بين القرآن الشفهي والنص القرآني المكتوب ذلك التمييز الذي تم تحليله سابقاً. وهكذا فإن المفاهيم التي يبينها الباحث ترسم عند رصدها واستحضار العلاقات المفهومية بينها الحدود الكاملة في ضوء القراءة النقدية لأركون. فالقرآن كخطاب مدهش نتيحة بنيته السردية المجازية يجسد وعياً أسطورياً منبثقاً من المخيال الاجتماعي يتحقق استقباله وإنتاجه بواسطة تقاليد

(1) السابق، ص: 178 .

اللغة الشفهية ضمن عملية التواصل الحي التي تحكم تلقائياً بعملية الاستجابة ووظيفة آثار المعنى التي تخضع لخاصية الخطاب البارزة العجيب المدهش / الساحر الخلاب.

يبدو هذا التوصيف المستخلص هنا على نحو ظواهري معبراً عن موقع إبستمائي مستقل عبر منظومة وعي / لغة / استقبال [وعي أسطوري - خطاب ذو بنية أسطورية - طبيعة مجازية سرديّة - خاصية العجيب المدهش - وضع التقاليد الشفهية - تواصل حي - استجابة وجدانية تخيلية - العجيب المدهش - وعي أسطوري] هكذا تتشكل دائرة تفسيرية لمنحى الخطاب الأسطوري من منشئه إلى منتهاه. إنها أيضاً دائرة مغلقة من حيث الأساس المعرفي ومبررة ذاتياً، ولذلك لا يحتمل تفسيرها بموقع إبستمائي آخر للعقل التاريخي والعلم الحديث.

في ضوء هذه الرؤية ينخرط الباحث في الإجابة عن حقيقة الوقائع الماثورة في سرديّة الخطاب القرآني أي إمكانية التصديق بها كتاريخ، أو ما حقيقة ما ينوه به القرآن كتاريخ؟: «إن التوظيف الاستعاري والكنائي للمفردات يتعزز باستعمال الأدوات الزمكانية الخاصة باللغة الأسطورية»⁽¹⁾. يبدو الباحث هنا في موقع تحكيمي إزاء التساؤل نفسه عن حقيقة وجود إبراهيم المذكور في القرآن بالنظر إلى هذا التساؤل ليس كمحاولة بحث مشروعة عن حقيقة حدث أو شخص تنسب له أدوار تاريخية لها آثار في الواقع (بناء الكعبة) ويترتب على التحقق من هذا الدور مستوى مؤثر من الفهم والتفسير لحقيقة الخطاب القرآني كما للمسارات الدينية والتاريخية، وإنما كعملية خروج غير مشروعة من الوعي الأسطوري إلى حيز المعقول التجريبي، هذا الخروج هو أشبه بالفعل المحرم علمياً أو منهجياً وبسببه كان فعل طه حسين أخرق.

يتجه أركون إلى بناء مصادرة مؤداها: لا يمكن أن نبحت تاريخياً ما هو مثبت في خطابات الوعي الأسطوري التي منها القرآن، فما هو مقتضى هذه المصادرة؟

(1) السابق، ص: 186: قراءات 165.

هل هو إجراء لحماية المنطق الخاص بالوعي الأسطوري أو الاعتراف بطبيعة الحقيقة التي يجسدها باعتبارها حقيقة مبنية خطابياً سردياً مجازياً لإحلال السحر والدهشة، ومن ثم فإن التساؤل التاريخي عن أحد مكوناتها الحديثة يعري بنيتها أو يخترق طبيعتها؟ هل المنع موجه فقط إلى تجنب إحراج مشاعر المؤمنين؟ «يستدعي أركون إذاً المعقول الخاص بالفكر الأسطوري ويفصله عن الواقع الخاص بالمعقول التجريبي والمنطقي الذي يتضمن تصوراً للزمن الذي جابه تصور تاريخنا الوضعي. إن الخروج من النمط المعقولي الأول والانكفاء على النمط الثاني هذا هو الخطأ الذي ارتكبه طه حسين والمستشرقون؟. إذا حدث وطرح أحدهم مجدداً ودون احتدام المسألة المتعلقة بالوجود الفعلي لإبراهيم في مكة وهو وجود تذكره القصص القرآنية لا يجد أركون أي جواب يقدمه»⁽¹⁾.

مهما ألحنا على الباحث بالإجابة عن حقيقة الأحداث التاريخية في القرآن فإنه يتملص من الوضوح، يختار مرة الدفاع عن قيمة الوعي الأسطوري الخاصة في مواجهة الوعي التاريخي، ويختار مرة ثانية إظهار التعارض القائم بين متطلبات العقل النقدي وبين الحقائق الاعتقادية الدينية التي تحاول أن تحمي نفسها في وجه المناهج العلمية «لكي أوضح كلامي جيداً سوف أقول ما يلي: إن مجيء إبراهيم يعتبر حقيقة لا تناقش بالنسبة إلى الوعي الأسطوري لكنه لا يعني شيئاً بالنسبة إلى الوعي التاريخي الحديث»⁽²⁾.

لا بد أن أركون لا يرغب في أن يتصرف على نحو أخرق كما فعل طه حسين إزاء رحلة إبراهيم إلى مكة، لأنه لا يرى نفسه - وفقاً للمنطق التعددي - ملزماً بإثبات أو نفي تلك القصة، لأن منطق العقل الأسطوري يسمح بتبرير وجودها لدى المؤمنين، إنها موجودة اعتقادياً، وهذا يكفي للتعامل معها كإحدى مكونات المعرفة البشرية. وهذا الاعتراف يخرجنا من مسؤولية المجابهة المحتدمة التي فرضتها محاكمة الوعي الأسطوري بواسطة الوعي التاريخي المنطقي التجريبي،

(1) السابق، ص: 187.

(2) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 75.

فعندما نعرف بمشروعية الوعي الأسطوري كخطاب بشر فإننا نقوم بعملية مزدوجة: أولاً: نحمله من مصادرة العقل التجريبي التاريخي لأننا ننصبه كمجال مستقل لنوع من الحقيقة هي الحقيقة المتخيلة الوجدانية التواصلية التي لا يمكن أن يجسدها منطق آخر، ثانياً: تأسيس جديد لمشروعية الخطاب الديني، فبدلاً من مبدأ الوحي المتعالي يتم إرساء مشروعية وجوده في عمق التجربة التاريخية للكائن البشري. إن أركون بإلحاحه على تمايز الوعيين الأسطوري / التاريخي كمن يقدم بديلاً إبستمائياً للتعامل مع الخطابات الدينية، حيث لن نكون مضطرين إلى نفي حقيقة الوحي تاريخياً لأنها في ذاتها لا تنتمي إلى مجال التاريخ.

أيا كان الباعث وراء إلحاح أركون على تمايز المنطقتين وعدم مواجهة أحدهما بالآخر هل هو قائم على المبرر المنهجي أم هو مشحون بالمخاتلات الخطابية الأيديولوجية التي تسعى إلى بناء تخرجات مبررة لاستبعاد الحقيقة الدينية من مشروعية العلم. فإن اختيار الباحث يقود تلقائياً إلى جوهر مسألة الخطاب الديني نفسها: الإيمان نفسه، فإذا كنا لا نملك أن نبني أية قناعة معرفية مع الخطاب القرآني إلا داخل الوعي الأسطوري، فمن الأولى أيضاً أننا لن نملك الاعتراف بقناعة الإيمان إلا داخل منطق الوعي نفسه. إن السؤال الذي يطرح نفسه يتعلق بشكل مزدوج بقضيتين: الإيمان وطبيعة الخطاب القرآني وهو: هل تتعارض معرفة الواقع التاريخي مع الإيمان؟ هل تهدد إلى هذا الحد قناعة المؤمن الذي لا يعتبرها ممكنة إلا إذا انطلق من معقول خاص بالوعي الأسطوري؟ «أتساءل فعلاً إن كان هذا الطريق المسدود عند المسلمين ضرورياً، أليس وجوده مصطنعاً؛ لاسيما وأن معظم الأحداث التاريخية لا تتناقض مع التقليد الإسلامي؟ إن ثراء الأحداث المستقاة من المصادر التاريخية يؤكد الرواية الدينية»⁽¹⁾.

يحاول هذا الموقف أن يدحض تلك القطيعة التي شيدها الباحث بين الخطاب القرآني الديني وبين الواقع التاريخي، خاصة إذا كانت وفرة تلك الوقائع

(1) رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 190.

تتطابق مع رواية الخطاب القرآني نفسه بحيث يمكن التحقق من الصدقية التاريخية للأحداث التي يعرضها الخطاب الديني، ولذلك لا يكون الإيمان بها مبررًا بالسلطة الذاتية للعجيب المدهش وإنما يكون مستندًا إلى موضوعية الوقائع التاريخية نفسها، ومن ثم يمكن التأكيد على محدودية الاختيار المنهجي الذي تبناه أركون.

على أن هذا الدمج للخطاب القرآني ضمن الوعي الأسطوري لا يظهر كافيًا كأداة تفسيرية لحقيقة الخطاب القرآني أو لإعادة تأسيس مشروعيته التأويلية والمعرفية، إذ «لا شك أن أركون لا يستخدمها هنا الأسطورة بالمعنى القديم.. إنها منظومة تفسيرية للعالم.. والقرآن بما هو كذلك لا يمكن اختزاله إلى مجرد أسطورة وإن بالمعنى الحديث للكلمة، كما لا يمكن اختزاله من جهة ثانية إلى علم أو فلسفة.. إننا نؤثر بأنه خطاب المعنى»⁽¹⁾.

سعى التحليل السابق إلى استكشاف الأبعاد التي يتسلزمها تحديد الخطاب القرآني باعتباره بنية أسطورية، وهي أبعاد متكاملة ضمن مستويين: مستوى البنية الخطابية السردية المجازية ومستوى بنية الوعي الذي يجسده الخطاب نفسه. إن أسطورية الخطاب القرآني هي في الآن معًا صيغة تعبيرية مبنية على السرد والمجاز تحقق خاصية العجيب المدهش ورؤية للعالم تجسد حساسية التخيل الاجتماعي.. إن الخطاب القرآني هو خطاب ينتمي بتعبيره كما بوقائعه إلى المعقول الخاص بالوعي الأسطوري، وهو بذلك مستبعد إبستمائيًا من أية مشروعية للوقائع التاريخية أو المنطق العقلي أو العلم التجريبي، ولكن وصف القرآن بالبنية الأسطورية أو القصصية يبقى في حدود الوعي الإيماني بلا معنى «بل جهد معرفي غير متماسك في نفسه لأن الخطابات القرآنية قياساتها معها من منظور ديني وليست بحاجة إلى داعم من خارجها»⁽²⁾.

(1) حرب (علي): نقد النص، ص: 76-87.

(2) مصطفى (محمد): أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص: 301 (ينظر هامش الصفحة أيضًا).

من الضروري التساؤل عن الفارق الفعلي بين منظور الاستشراق التاريخي وبين منظور الأنثربولوجيا الدينية الذي تبناه الباحث فيما يتصل بحقيقة القرآن إزاء التاريخ، إذ لا شك أن البحث الفيلولوجي التاريخي ينفي بشكل حاسم ودون مداراة تاريخية الوقائع والمرويات القرآنية مانحاً للمنطق التاريخي التجريبي قيمة عليا ونهائية، بينما يقر المنظور الأنثربولوجي عدم تاريخية وقائع القرآن لكنه يعيد الاعتراف بها باعتبارها جزءاً من وعي كنص قائم على نشاط المتخيل الاجتماعي الذي يجسده مفهوم الأسطورة. وبهذا المعنى فإن الموقفين متكاملان بمعنى أن الرؤية الأنثربولوجية تستوعب من حيث النتائج مقررات الاستشراق وتؤكد لها في ضوء مفهوم أرقى وأوسع منهجياً، ذلك ما يفسر أن أركون ألح دوماً على أهمية البحث التاريخي الفيلولوجي كمقدمة في الطريق الشاق لمشروع نقد العقل الديني أو تفكيك وإعادة قراءة الخطابات الدينية.

الفصل

الخامس

5

بنى الخطاب القرآني

لقد كان أحد أعراض المحدودية في المشروع النقدي لأركون كما استعرضها التحليل في فصل المنهج متعلقاً بغلبة التبشير المنهجي على الممارسة التحليلية للخطاب القرآني. ولطالما دافع أركون أمام هذا النقد بالخضوع لضرورة إيجاد المفاهيم والأدوات المنهجية التي تفتقدها اللغة العربية، ولكن الأسباب ربما تكون متعددة وأكثر تعقيداً، ذلك أن الباحث قد انخرط في إطار من البحث والكتابة خاضع لمستلزمات الإقناع والاستقبال الخاصة بالملتقيات والندوات والمؤتمرات والحوارات التي تنحو بمجرى التأليف والبحث صوب العمل النظيري والخلاصات والأحكام العامة المرتبطة بخواص السرعة والاستعمال والاستعجال والتركيز والتقريب الخطابي، وكلها خصائص، تتنافى منهجياً مع متطلبات الممارسة التحليلية المباشرة للنصوص. وبرغم أن أركون أثنى على قيمة الدراسات الأكاديمية الدقيقة إلا أنه فيها عدا مشروعه للدكتوراه لم يُعَنَ بإنجاز الدراسات المتخصصة ذات الطابع التحليلي.

إن الشرط الأولي لإنتاج واستقبال البحث والتأليف الذي حكم مسار أركون العلمي يعد سبباً موضوعياً أبعد الباحث عملياً عن استكمال مشروعه القرائي في مستواه التطبيقي التحليلي، دون أن نتجاهل الرغبة في تجنب مخاطر

المواجهة المباشرة مع النصوص، أولها: الحذر من ظهور نتائج تفكيكية صادمة للوعي الديني، ثانيها: الحذر من محدودية النتائج التحليلية نفسها إزاء التوقعات والآفاق المنهجية المعلنة. لا يستهدف هذا التقديم إظهار حكم مبدئي إزاء قيمة العمل التحليلي لأركون، ولكنه يتوخى إبراز وضعية قائمة في المشروع النقدي للباحث تفرض جهداً استقصائياً وتركيبياً من أجل الإحاطة بمنجزه التحليلي.

إن الإشكالية الأولى في التعامل مع المواد التحليلية للباحث تتعلق إذا باستحضار أمثلتها الجزئية المبعثرة في ثنايا الأعمال النظرية وصولاً إلى بناء صورة وافية عن أبعاد تلك النماذج التحليلية. إن المقترح الذي نؤله للتعامل مع تلك النماذج يعتمد استناداً إلى استقراء تلك النماذج على تمييز مستويين مركزيين اشتغل عليهما عمل أركون: الأول مستوى البنى العامة للخطاب القرآني الذي يتصل بالكشف عن الأنظمة الكلية التي تحكم الخطاب القرآني عموماً سواء كانت لسانية أم سيميائية أم مجازية أم فوق نصية. يشكل هذا مستوى مركزياً في الاستعادة النقدية للقرآن لأن الباحث قد حدد منذ البدء هدف مشروع باستكشاف الآليات التي يتشكل بها الخطاب ويتم بها إنتاج المعنى ضمن ما سماه الخطاب النبوي. الثاني المستوى التحليلي الدلالي، حيث يتم استكشاف جوانب تأويلية

دلالية مرتبطة بسور بعينها، وهذا التمييز يستهدف وضع إطار منهجي لحصر وإبراز النتائج المنهجية والمعرفية والدلالية التي توصل إليها الباحث.

أولاً: البنية اللسانية - الدلالية.. في اتجاه ذاتية الخطاب والدلالة

لا شك أن فكرة البحث في بنية القرآن منبثقة أصلاً من استئثار الباحث بالمنهج البنيوي، حيث ركز على منجزاته في الحقل اللساني مستلهماً القواعد التحليلية التي اقترحها يلمسليف⁽¹⁾ بناء على المفهوم السوسيري للغة، «يجب أن نهتم بالنص في كليته كنسق من العلاقات الداخلية، فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقات وليس على مستوى الوحدات المنفصلة بشكل مصطنع عن النص كوحدة شاملة.. وبإعادة اكتشافنا جميع العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني فإننا لن نبرز البنية الدينامكية التي تخص اللغة العربية وحسب بل.. سندرك نمط التفكير والشعور الذي سيلعب بالتأكيد دوراً بارزاً في التاريخ الذي مارسه الوعي الإسلامي.. إن الخطاب القرآني هو في الواقع تنظيم تنغمي ورمزي في آن واحد لمفاهيم مفاتيح جرى استيعابها من معجم عربي مشترك»⁽²⁾.

لا بد أن التحليل الذي يتوخاه الباحث يتجاوز هموم البلاغيين العرب التي احتضنها مبحث الإعجاز وانتهت لسانياً وبلاغياً إلى إرساء مبدأ النظم⁽³⁾ بوصفه مبدأ كلياً يحكم تشكل الخطاب القرآني وخاصيته الإعجازية، فالباحث يستكشف بنية النص ووحدته كشكل - معنى وفقاً لموضعية التصور البنيوي: «نستطيع أن نميز ثلاثة مستويات للوظيفة الأدبية في الخطاب القرآني: مستوى استعاري، مستوى سردي، مستوى أسلوب، وهذه الأنماط من التعبير تتموضع في إطارين هامين يوسعان وحدة الخطاب القرآني كشكل - معنى: بنية العلاقات بين

(1) Arkoun , Lectures du Coran, Maisonneuve et Larose , Paris , 1982 , p: 05

(2) Ibid , p: 05 06

(3) الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، الدار السعودية بمصر، القاهرة، 1984 ص: 391 - 395.

الأشخاص، الإطار المكاني - الزماني للتمثل...»⁽¹⁾ في سياق تحليل المنهج يمكن الإشارة إلى الطبيعة الذرائعية لتوظيف المكتسبات اللسانية لدى الباحث، تلك الصفة التي جعلته يشتغل في مستوى التحليل ضمن براديجمات لسانية متعددة، ولذلك فإنه يؤسس الرؤية الكلية للنص القرآني استناداً إلى مبدأ اللسانيات البنيوية كما أرساه دوسوسير: اللغة كبنية من العلاقات التقابلية، لكنه يعود ليدمج أو ليقرن تلك الرؤية بمنظور لسانيات التلفظ لبنفنست⁽²⁾.

إن البنية اللسانية التي يستكشفها الباحث تتجسد إذاً في مستويين يضطلع بهما الخطاب القرآني في كليته الخطابية، فبناء على ما تتيحه نظرية بنفنست ضمن مبدأ ذاتية التلفظ، حيث «يجب أن نأخذ في الاعتبار الشروط الخاصة للتلفظ إذ أن فعل إنتاج الملفوظ نفسه وليس نص الملفوظ هو موضوعنا، هذا الفعل الذي هو حدث المتكلم الذي يحرك اللغة من أجل حسابه. فعلاقة المتكلم باللغة تحدد الخصائص اللسانية للتلفظ»⁽³⁾ يتجاوز أركان الوحدة المؤسسة على العلاقات التقابلية للظواهر النصية إلى وحدة يعانيتها في العلاقة بين الذوات القائمة بالخطاب القرآني، فهناك أولاً الأنا القائل (الله) التي تهيمن بتكرارها المستفيض في وحدات الخطاب (= 2697 مرة) كما بصفتها المعلنة الإرادة النافذة وباستعماله لصيغة الجمع (نحن) تأكيداً لتعاليتها ووحدتها.

لا شك أن الخصائص التي يميزها الباحث في الأنا القائلة مجسدة بكل جلاء في وحدات الخطاب القرآني وليس فقط في الآيات العينية التي اقترحها الباحث: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾، ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ①﴾، ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ﴾، ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ﴾ «إن الذين أوتوا العلم من قبله...». ولطالما ركز التفسير الكلاسيكي على دور هذه الأنا

(1) Arkoun , La pensée arabe, p: 16.

(2) Benveniste (Emile), Problemes de Linguistique generale, Ceres Edition, Tunis 1995:

(3) Ibid, tom 02, p: 77.

القائلة باعتبارها مظهرًا لشفافية الخطاب القرآني وموضوعيته في التعبير عن الإرادة المباشرة للذات الإلهية كما بوصفها الحجة في إسناد المعاني - التي تتوصل إليها القراءة - إلى الله ذاته. فكل ما توصل إليه المفسرون يترجم مباشرة كمقاصد مباشرة للذات الإلهية⁽¹⁾.

لا يستهدف هذا التحليل الذي يفتتحه الباحث في ضوء «العلاقة بين الذوات» بناء حجية على وجود ذات متعالية خارجية تتوصل بالخطاب لتحقيق موضوعيتها وتبليغها كما هو جوهر التصور الديني نفسه، فهو في غير هذا الوارد بل على النقيض منه تمامًا، لأنه يتجه إلى الكشف عن التداخل أو الوحدة العميقة التي يؤسسها الخطاب القرآني بين الذات القائلة (التي تبدو مستقلة) وبين ذات المخاطب (محمد): «ولكنه تعالى يهدف إلى أن يرقى بـ(أنت) إلى رتبة (أنا) تشعر بوحدتها النفسية الخاصة المرتبطة بوحدة التأمل إنه إذن كائن حي ذاك الذي يطفو ويرضى بالدونية وهو يعطي نفسه أخيرًا بكلامه، وما إعادة هذا الكلام سوى نوع من تملك الكائن الذي يتكلم فيه عن ذاته. أما المخاطب فإنه ليس ذاك الناقل السلبي للنصوص التي يبلغها، وإن استعمال الأسلوب المباشر باللغة العربية بحسب فعل (قال) يتيح للمخاطب أن يتصرف تصرف قائل سواء تجاه القائل - المؤلف أو تجاه المخاطبين»⁽²⁾.

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج 32، مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ : أن يكون قوله الذي خلق لا يقدر له مفعول ويكون المعنى أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه، والثاني أن يقدر له مفعول ويكون المعنى أنه الذي خلق كل شيء فيتناول كل مخلوق لأنه مطلق فليس حمله على البعض أولى من حمله على الباقي.. ص: 15. وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١ مَلِكِ النَّاسِ ۝٢ إِلَهِ النَّاسِ ۝٣﴾ يقول الرازي: «إنه تعالى رب جميع المحدثات ولكنه ها هنا ذكر أنه رب الناس على التخصيص وذلك لوجوه أحدها أن الاستعاذة وقعت من شر الموسوس في صدور الناس فكانه قيل: أعوذ من شر الموسوس على الناس بربهم الذي يملك عليهم أمورهم وهو إلههم ومعبودهم» ص: 196.

(2) Arkoun, La pensée arab, p: 18.

إن التحليل السابق يقود إلى نتيجة مختلفة بالنسبة إلى مقررات التفسير الكلاسيكي من حيث إنه يسعى إلى إحلال مبدأ «التداوت» بين القائل والمخاطب الأول ثم المخاطبين الثانويين أو إلى إحلال ذات المخاطب الأول (محمد) في ذات القائل (الله). ولكن هذا التملك يطالب بالدرجة الثانية كل المخاطبين عند تلفظهم بالخطاب أي عند التلاوة بأن «يصبحوا هم أنفسهم قائلين يشاركون على درجات متفاوتة في "أنا" القائل-المؤلف»⁽¹⁾ فبعد غياب المخاطب الأول (محمد) يمكن لكل مخاطب متلفظ بالخطاب القرآني في كل وقت وعبر صيغة الأمر: "قل" أن يتصرف كقائل سواء، تجاه القائل الأول أو تجاه المخاطبين الآخرين. إن تحقيق الوحدة مع القائل المؤلف هو إذاً إحدى فاعليات الخطاب القرآني المتضمنة ذاتياً عبر صيغ العلاقة بين ذوات الخطاب. هكذا يتمدد الخطاب القرآني ليحتوي على مستوى الوحدة النفسية أو على مستوى الاندماج النفسي كل من يمارس التلفظ به بتحويله إلى رتبة قائل. وبهذا المعنى فإن المخاطب - المبلغ (محمد) لا ينفصل عن القائل (الله)، وهذا الوضع يُسقط أو يُبعد التصور القائم عن موضوعية القائل (الله) واستقلالية خطابه في وجه المخاطب الأول والثاني. إن وحدة العلاقة بين ذوات الأشخاص المؤسسة للخطاب تندفع في ضوء تحليل الباحث إلى إبراز ذاتية الخطاب القرآني. فما ينجز سلطة الخطاب ونفاذ تأثيره هو الوحدة النفسية بين الذوات المتحققة والمستمرة عند كل تلفظ بالقرآن عبر بنية العلاقات بين الضمائر⁽²⁾. وبرغم أن احتضان القرآن لتلك الضمائر الثلاثة حقيقة معروفة تلقائياً من مجرد تداول الخطاب إلا أن تجريب مفهوم الذاتية ينصب إلى ما هو أبعد من الممارسة المنهجية، إنه محاولة لتأسيس مبدأ ذاتية الخطاب القرآني كحقيقة خطابية تتحكم بسلطة ونفاذ الخطاب نفسه إزاء متلقيه من دون الحاجة إلى إقرار مبدأ موضوعي متعالٍ خارجي ينجز خاصية الخطاب وموضوعيته.

إن وحدة الخطاب القرآني كشكل ومعنى تتجسد فضلاً عن العلاقة بين

(1) Ibid.

(2) أركون: القرآن .. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 101.

أشخاص الخطاب في الإطار الزماني- المكاني لعملية الإدراك والتمثل التي يفتتحها القرآن الذي «يصطفي من الكون المخلوق والتاريخ الذي يوجهه الله نحو المواضيع والمفاهيم الجديرة بالإدراك، وهو يحدد في الوقت ذاته الإدراك في إحداثيات مكانية- زمانية دقيقة»⁽¹⁾ كيف تتشكل الرؤية إلى العالم؟ أو كيف تتحدد العلاقة بين الإنسان والعالم كما بين الإنسان والزمان في مضمار الخطاب القرآني؟ إن تلك العلاقة التي شكلت مبحثاً مركزياً ضمن الدراسات الحديثة في ضوء علم الدلالة البنيوي⁽²⁾ يمكن النظر إليها باعتبارها علاقة شعور بالعجز أمام ظواهر العالم التي تقدم كشهادات على القدرة الإلهية. إنها علاقة تمثل ذاتية شعورية تستبطن العلاقة التواصلية بين ذوات الخطاب: «إن العالم مستودع علامات (آيات) تظهر قدرة الخلق الإلهي وعناية الخالق بالإنسان»⁽³⁾.

إن الخاصية التي تميز حضور العالم في الخطاب القرآني إزاء الإنسان - المخاطب هي وجوده كعلامة شاهدة على قدرة الخلق الإلهي في البعد الإيجابي للخطاب وعلى ضعف الإنسان وعجزه في البعد السلبي، وهذه الخاصية لا تسمح من وجهة نظر الباحث بإنشاء أية علاقة تأملية لتحقيق المعرفة بالعالم. إن العالم هو مستودع شهادات ذاتية لا مجال فيها للحقائق الموضوعية: «السماوات، الشمس، القمر، النجوم، الأرض، الريح، لمطر، الجبال، البحر، النبات، الحيوانات، إلخ كلها تقدم للتأمل ليس بوصفها كائنات وظواهر فيزيائية محسوسة، ولكن

(1) Arkoun, La pensée arabe, p:18.

(2) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، ص: 125 - 126. توضح تلك المنهجية: «التحليل الدلالي للقرآن لا يعني الدراسة المفرداتية للمعجم القرآني كله، بل يعني الدراسة التحليلية النظامية للكلمات الأكثر أهمية فقط والتي يبدو أنها تؤدي دوراً بالغ الأهمية في تمييز السمة السائدة التي تتكرر في الفكر القرآني وتتخلله وتسيطر عليه.. تحدد ميزة النظام ككل من أجل تحقيق هدفنا في عزل الشبكة المفهومية الأساسية للقرآن ككل فإن المطلوب الأول هو أن نحاول قراءة القرآن من دون أية مفاهيم مسبقة... ألا نقرأ فيه الأفكار التي طورت ووسعت في العصور ما بعد القرآنية».

(3) Arkoun, La pensée arabe p: 18.

كشهادات، إنها تقيس للإنسان المسافة اللانهائية بين عجزه عن إنتاج أي من الكائنات المذكورة وبين القدرة المنظمة الوحيدة التي أوجدت العالم كما هو.⁽¹⁾ ومن هنا كان خطأ المتكلمين الإسلاميين الذين اجتهدوا في استنباط حقائق أو معرفة بالوجود الموضوعي للعالم. إن لغة الخطاب القرآني تشكل وحدة الخطاب أو تشيدها في تعاملها مع المكان بتقديم العالم كشهادة حية على الخلق وكنعمة مسخرة للإنسان نفسه توجب منه الشكر⁽²⁾. وسواء نظرنا إلى العالم كشهادة أم كنعمة فإن حقيقته تتشكل كقيمة ذاتية في ضوء العلاقة التواصلية بين الذوات.

في ضوء القيمة الذاتية المشيدة يتحدد وجود الزمان، إذ «كل الخطاب القرآني يحيل على ثلاثة أزمنة مترتبة: زمن هذه الحياة الفورية أو الزمن القصير لاختبار الإنسان، زمن الموت حيث المدة غير محددة، الزمن الأخروي الذي تمتد نحوه كل الخليقة»⁽³⁾. إن الأول و"الثاني" يمتلكان قيمتهما الوجودية والوظيفية بالنسبة للإنسان من علاقتهما بالزمن الثالث، حيث يدخل الإنسان في ذلك الميثاق باتجاه سلوكه وعمله في الزمن الدنيوي في مقابل الوعد الإلهي أو الوعد (النعيم/العذاب) في الزمن الأخروي (المستقبلي) وهكذا تنشأ علاقة تناظرية بين الإنسان والله. إن الخطاب القرآني كلام الله عمومًا يتكفل ببناء تلك العلاقة التناظرية⁽⁴⁾ ومطالبها والتزاماتها بالنسبة إلى الإنسان مع كل مرحلة نبوية.

يتحدد الزمان الدنيوي كمجال لاختبار تحقق الميثاق الإلهي بانتظار الانتقال عبر زمن الموت إلى الزمن الأخروي. لا يشكل الزمن هو الآخر إطارًا ماديًا موضوعيًا أو تاريخيًا واقعيًا يسمح ببناء معرفة خارجية بواقع الأحداث الماضية أو الحاضرة وإنما يُستحضر بالاعتبار الذاتي كسبيل لتحقيق المقصد الأخروي في العالم الآخر. إن المكان والزمان يتحددان في لغة الخطاب القرآني إطارًا ذاتيًا يتم تشييده

(1) Ibid.

(2) Ibid, p: 19.

(3) Ibid p: 19.

(4) توشييهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، ص: 127.

لتأكيد أو تشخيص ميثاق الإيمان وبذلك تتحقق وحدة الخطاب عبر بنية التوصيل الذاتية كما عبر الرؤية الذاتية للبنية المكانية-الزمانية.

استأنس أركون في دراسته للبنية الدلالية اللسانية للقرآن بإنجاز الباحث الياباني "إيزوتسو" الذي أشار إلى أهمية نتائجه كممارسة لقواعد التحليل البنيوي⁽¹⁾ وفي الواقع فإن تلك الدراسة قد وضعت تصورًا كليًا للدلالة القرآنية يلتقي مع مقارنة أركون في المنهج كما الملامح والخطوط العامة التي انتهى إليها خاصة الفرضية الأساسية التي تؤسس رؤية العالم في القرآن كنظام مبني على مبدأ التعارض المفهومي يتمرأى ضمن شكل «دائرة ذات نقطتين أساسيتين تقابل إحداها الأخرى، واحدة في الأعلى والأخرى في الأسفل»⁽²⁾.

يعمق التحليل البنيوي لدى أركون هذه النظرة الكلية لوحدة القرآن وانسجামه باستكشاف البنيات الدلالية التي ترتد إليها كل الوحدات اللسانية للغة العربية المستعملة في القرآن بحيث لا يمكن أن نقف على "المعنى" القرآني بالتعرف على المدلولات المباشرة للمفردات المستقلة عن بعضها البعض، مما أبعد دائماً عن الوصول إلى المقصد الدلالي الشامل «من أجل إضاءة هذه الزوايا النظرية سنأخذ ثلاثة من بين أكثر الأمثلة إيجاء: مال، كتاب، جهل.. وإذا اكتفينا بالإمسالك بمعنى هذه الكلمات في مستوى الآيات المفردة كما وردت سنبقى في حدود معرفة مشتتة في تفاصيل اصطلاحية، فقهية أو عقائدية أو نفسية. كل ما تكتسبه هذه الكلمات من المقصد الدلالي الشامل للنص وكل ما تحمله في النهاية من أجل تلوين النص بطريقة ما يستبعد - بالنسبة إلينا نحن المعاصرين - في ما هو ضمني أي فيما هو غير مدرك وبالتالي غير مفيد»⁽³⁾.

من أجل توضيح كيفية تشكل المقصد الشامل البنيوي في القرآن بدلاً من المعنى الجزئي يفترض الباحث أن الخطاب القرآني يشكل أربع دوائر للدلالة ضمن دائرة كبرى يهيمن عليها الله، حيث يتخذ الخطاب منحى عمودياً «يفرض

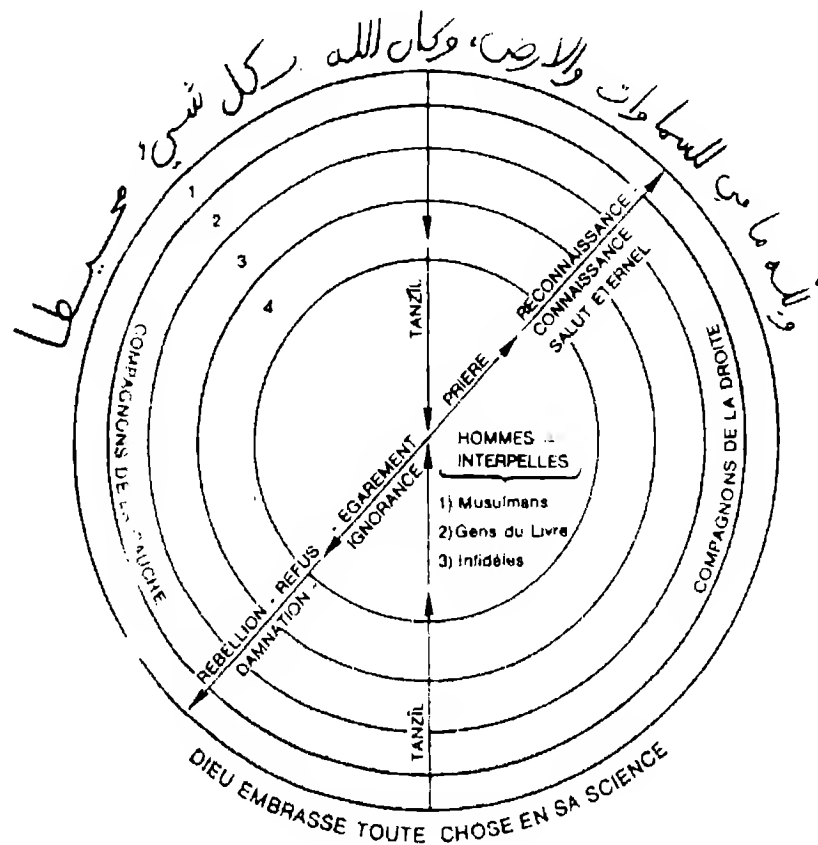
(1) Arkoun, Lectures du Coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, p: 05.

(2) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، ص: 127 - 128.

(3) Arkoun, Lectures du Coran, p: 05- 06.

على القارئ القيام بحركة دائمة صعودًا ونزولاً... في الشكل التالي نرى كيف نذهب من الأقل إدراكًا إلى الأكثر إدراكًا ومن اللانهائي إلى النهائي، من الخالد إلى الفاني، متابعين نزول الوحي (تنزيل) الذي يخصب حقائق هذا العالم مقترحًا على الإنسان أسرار الوجود (الغيب) كاشفًا له عن شروط الحياة الأخرى (الآخرة) مبينًا له عجائب السموات والأرض. العلم كله يوحي إذاً من أجل وظيفة إغناء النظرة الباطنية (قلب، لب، عقل) وليوجه صوب الأعلى صلوات الإنسان.. أفكاره.. وأعماله»⁽¹⁾.

عبر الدائرة الكبرى للرؤية القرآنية حيث يهيم الله ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾⁽²⁾ تتراتب إذاً الأفلاك الأربعة وفقًا للشكل البياني التالي:⁽³⁾



(1) Ibid , p: 06-07.

(2) قرآن كريم: سورة النساء ، الآية: 126 .

(3) Arkoun , Lectures du Coran, p: 05- 06.

الغيب، الآخرة، السماوات، الأرض: الأشياء الدنيوية (بدائع الخلق: عطايا الله من أجل الاعتراف به = الملك، القدرة والقيمة = موضوع النشاط الإنساني الموجه إلى الله)⁽¹⁾ ومن وجهة نظر الباحث فإن افتراض هذه الدائرة ليس اعتباطيًا، إنه ينسجم مع التصور القديم الذي سيطرت عليه رمزية الفلك والدائرة التي: «تحيل إلى الوحدة والكلية وإله الكليانية الذي أجج القرآن الإحساس به عن طريق تقديمه للخلقة»⁽²⁾.

إن التصور لما يمكن أن ندعوه: الدائرة الوجودية في الخطاب القرآني التي تحيط بعالمي الواقع والغيب وتجسد شكل العلاقة بين الله والإنسان والعالم العضوي على نمط من معرفة العالم كان سائدًا في المرحلة القديمة (الدائرة القديمة) مؤسسًا على تصور للغة كتعبير رمزي، حيث لا ينفصل الإدراك عن التمثل الأسطوري للواقع - الطبيعية. وفي ضوء هذه العلاقة يتطابق الإدراك مع الحدث اللساني أو مع الخطاب عبر علاقة تلازم مثالي. وفي سياق هذا التصور للغة وللعالم ظهر الخطاب القرآني وجسده عبر بنيته الخطابية الكلية. إن التصور القائم في ضوء الرؤية المعاصرة لعلاقة اللغة بالفكر والواقع يتأسس وفقًا لنمط معرفة مختلف خاص بالعالم الموضوعي⁽³⁾، وهكذا ننتهي عبر تحليل البنية الدلالية للقرآن إلى استكشاف ذلك الارتباط الذي يؤسسه الباحث بين مفهوم الخطاب القرآني كبنية أسطورية أو كانبثاق للوعي الأسطوري وبين البنية الدلالية للعالم بمعنى أن الرؤية التي يؤسسها القرآن مشروطة ضمنيًا بنمط التصور للعلاقة بين الفكر واللغة والواقع في مرحلة تاريخية معينة - مرحلة الوحي - وفي ضوء هذا التنزيل لنتائج تحليل الباحث لرؤية القرآن نلتقي بفاعلية مفهوم الإبستمي داخل النشاط التأويلي والمنهجي للباحث من جهة واستقلالية منظور الباحث إزاء الشرط المنهجي للبنية من جهة ثانية، إذ هو يتحرك من المفهوم التقابلي للعلاقات

(1) Ibid, p: 07.

(2) Ibid, p: 07.

(3) Ibid, p: 08.

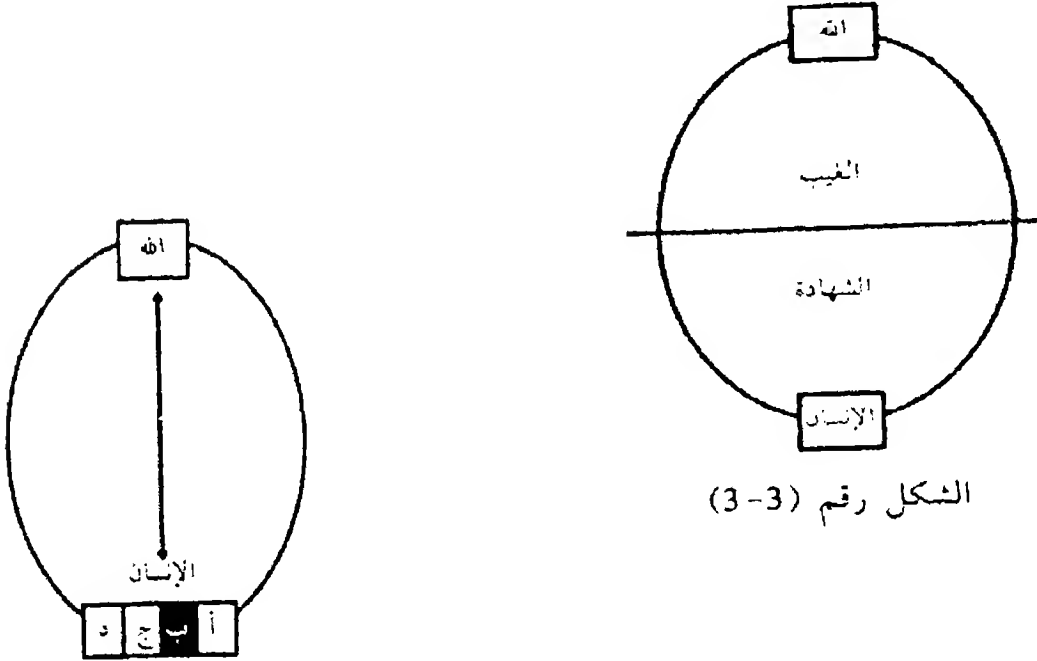
الدلالية في النص إلى استحضار العلاقات الجدلية التي تفرضها التاريخية بين الخطاب من جهة وبين الشرط الثقافي الواقعي من جهة ثانية.

ينبغي أن نستحضر دائماً مبدأ ذاتية الخطاب الذي استتبع ذاتية العالم وذاتية الزمان وذاتية العلاقات الدلالية ورمزيتها من الأشياء والعوالم التي تحيط بها لغة الخطاب القرآني، ولذلك فإن الباحث يعيد قراءة المفردات الثلاث السابقة وفقاً لتصوير بنيوي يستحضر النمط القديم للمعرفة المؤسس على منظور قديم للغة أيضاً: «وينتج عن ذلك بالنسبة إلى اللغة امتياز لن يكون موضع النقاش بجدية إلا انطلاقاً من مجيء العلم المعاصر. إن كلام الله يؤسس نمطاً من المعرفة خاصة بالكائن في العالم المخلوق.. والتميز كلية عن نمط المعرفة الخاصة بالكائن في العالم الموضوعي»⁽¹⁾، ففي ضوء ذلك النمط من المعرفة الذي تؤسسه الرؤية القرآنية تأخذ المفردات أفقها الدلالي الخاص «هكذا نعرف لماذا أن الكلمات: مال، كتاب، جاهل المذكورة أعلاه لا تؤدي وظيفتها إلا إذا استقبلت كرموز وليس كعلامات لسانية بسيطة. فمال وكل الكائنات أو الأشياء التي تجسدها هي حقائق إيجابية تستهدف التملك والحفاظ والتصرف إلخ.. أقل منها مواضع لتجلي الروابط المقدسة: الله - الإنسان، الإنسان - الله. من هنا الرؤية الثنائية لكل المعطيات الأرضية حسب العهد الأولي (الميثاق) الذي يكون محترماً من طرف إنسان الإيمان والطاعة والشكر.. إلخ.. أو متهاكاً من طرف إنسان الخيانة (الكفر) والعصيان (عصى، بغى، طغى) ورفض النعمة (الجهل).. سنلاحظ أن هذا الوضع أو ذاك موجهان إلى الكائن المطلق نفسه الذي يوحى أيضاً من خلال تعارض رمزي هو الآخر كما تسطره عبارات: أصحاب الشمال / أصحاب اليمين، عليين / أسفل السافلين..»⁽²⁾.

(1) Ibid, p: 07.

(2): Ibid, p10، يستبطن التحليل الآيات التالية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (١) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) ﴿التين، الآية: 4 - 5﴾ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (٢٧) ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ (١١)﴾ ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَرِ لَفِي عِلِّيْنِ (١٨) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُونِ (١٩)﴾ المطففون، الآية: 18 - 19.

وبالمقارنة فإن هذه البنية الدلالية للعالم القرآني تلتقي مع عناصر الرؤية التي استخلصها إيزوتسو في إطارها العام أي كتصور دائري تناظري:



الشكل رقم (3-3)

الشكل رقم (2-3)

علوي سفلي للكون وإن كانت تضيء بعض التفاصيل أو الجوانب أو تأخذ جانباً من الاختلاف النسبي في الشكل الدائري التمثيلي للتصور، إذ هناك أولاً ثنائية مركزية قوامها: الله / الإنسان يحتفظ الله فيها بمركزيته في عالم الوجود في مقابل الإنسان الذي يتموضع كقطب بإزاء الله نتيجة ما يحوزه من اهتمام مركزي داخل التصور القرآني وتحوله كهدف وإشكالية في جانب استجابته وخلاصه، إذ لولاه لما أنزل القرآن⁽¹⁾، حيث ينتهي موقعه بالنسبة إلى الله ضمن ثنائية فرعية: مسلم / كافر⁽²⁾. أما الثنائية الأساسية الثانية فهي: الغيب / الشهادة يقع

(1) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، ص: 127-128، تحمل بعض آيات القرآن دلالة التعارض بين الله والإنسان: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾.

(2) نفسه، ص: 137. يعرض الباحث تصنيفاً أشمل (المسلمون، أهل الكتاب، المنافقون، الكافرون).

قسمها الأول في تناول الإنسان، بينما يهيم الله على كليهما⁽¹⁾، تنبثق عنها ثنائية أساسية ثلاثة طرفها: الدنيا/ الآخرة⁽²⁾ تسهم بدورها في خلق جو التوتر الروحي الحاد الذي يميز رؤية القرآن للعالم⁽³⁾ يتفرع طرفها الثاني إلى ثنائية: الجنة/ النار التي يشكل حضورها «المصدر الحقيقي للقيم الأخلاقية فالإنسان طالما يحيا كعضو في المجتمع المسلم مطالب أخلاقياً بأن يختار الطرق الوثيقة الصلة بالجنة ويتجنب تلك المرتبطة بجحهم»⁽⁴⁾.

هكذا تتكامل بنية المتضادات المفهومية التي ترسم رؤية العالم في القرآن، حيث جسدها الباحث ضمن شكل بياني دائري يمكن رصد وظائفه بإزاء الشكل الذي أرساه أركون، على أن توافق الرؤيتين المستنبطتين بنيوياً لم يخل من اختلاف على المستوى الإجرائي، إذ ذهب إيزوتسو إلى استحضار عدد أكبر من الآيات القرآنية محاولاً تتبع الأصالة الدلالية لعناصر تلك الرؤية انطلاقاً من مقارنات تحليلية تزامنية للمفردات العربية المستعملة قرآنياً على نحو جديد⁽⁵⁾.

لا شك أن هذه البنية اللسانية الدلالية المستكشفة في ضوء تحليل الباحث مبررة كلياً في ظل المعطيات التي يقدمها القرآن عن نفسه ولكن تتبع هذه البنية لا يتأسس إلا على عدد محدود من الآيات القرآنية⁽⁶⁾، حيث لا نجد أنفسنا متموضعين إجرائياً بإزاء نص كامل، وربما تجلّ تحليل تلك البنية كمستخلص نظري منخرط أكثر في التصور النظري للمنهج، خاصة أن النتائج أو الفرضيات

(1) نفسه، ص: 139 - 140.

(2) نفسه، ص: 147.

(3) نفسه، ص: 142 - 143.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص: 148، استعمل الباحث أكثر من ثماني عشرة آية لإسناد تصوره للبنية الدلالية في القرآن.

(6) الآيات: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾، ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ (٢٧).

التأويلية لا تتجاوز حدود النظر التي أقرها التفسير الكلاسيكي، وهنا يمكن التساؤل عن مدى إنتاجية التحليل البنيوي للرؤية القرآنية فيما وراء الآلية المنهجية وأداتها البيانية إذا كانت المقولة المستنبطة كنتيجة قراءة مستوعبة على نحو مباشر في التصور العام الذي يحمله كل مؤمن فضلاً عن الموقف التفسيري العالم. ربما تكون هذه المحدودية مرتبطة أيضاً بشرط إنتاج الخطاب واستقباله كمحاضرة أو مداخلة أو مقالة لا تسمح بالممارسة التطبيقية المتأنية والموسعة لوحدات الخطاب القرآني.

على أن النتيجة الأهم والأعمق التي يفضي إليها هذا التحليل هي أن البنية المستكشفة ترسخ الطابع الذاتي أو تسعى إلى إحلال الطابع الذاتي لحقيقة الخطاب القرآني في مستوى العلاقة التواصلية كما في شروط النظرة إلى العالم الخارجي، فالخطاب القرآني ينجز أخيراً - وبطابع لغته الرمزية - عالماً دلاليًا ذاتيًا مشيداً مبرراً في ضوء الرؤية الأسطورية المهيمنة في العالم القديم يتجلى كوحدة أو ككلية مبررة في ضوء علاقاتها ومقصدها التواصلية الديني، وهكذا يتلاشى آلياً ذلك التصور الذي يقيمه الخطاب الديني التفسيري عن القرآن كخطاب يجسد الحقيقة الموضوعية أو الوجود الموضوعي لله كما العالم، ذلك هو جوهر التعارض والاختلاف الذي تنجزه قراءة أركون في مستوى البنية اللسانية والدلالية.

ب- البنية السردية: البنية العاملية واختراقات التحري التاريخي

إن تحليل البنية اللسانية قد استهدف العلاقة بين الذوات المشكلة للخطاب فضلاً عن العلاقات الدلالية التي تنبثق في ضوء الرؤية التي شكلها الخطاب القرآني عن العالم مكاناً وزماناً. وهذا الهدف لا يستوعب مستويات أخرى من الخطاب القرآني، خاصة مستوى السرد، حيث يمكن استكشاف بنية عامة يخضع لها مجرى الأحداث والفاعلين في القرآن، تلك هي مهمة التحليل السيميائي التي برغم طابعها الموضوعي الصارم لم تُستعمل من طرف الباحث لتجاوز الطابع الذاتي أو دور الذات في توليد المعنى، إذ يمكن القول «بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة

بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي: الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالته، بعض الذين توجه إليهم الخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها... فقط بعض الأشخاص الملهمين جيداً يقبلون بالرسالة تماماً وهؤلاء هم المؤمنون.. يوم الحساب سوف يأتي لا محالة وعندئذ يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة ويعاقب العصاة وينبذون من قبل الله»⁽¹⁾.

قبل أن نعين المخطط البياني الذي يجسد النموذج المعياري للبنية السيميائية للقرآن لا بد أن نقف عند إجرائية التحليل السيميائي التي تشترط مبدأين أساسيين، الأول: مبدأ المحايثة حيث يلتزم التحليل حدود الخطاب / النص مفصلاً عن السياق، الثاني: النظر في كلية الخطاب أو في القواعد التي تحكم كليته⁽²⁾، فمن وجهة نظر التحليل الذي أرساه قرياس هناك منظومة عوامل متكاملة تحكم حركية كل خطاب في المستوى السردى⁽³⁾.

يمتد التحليل السيميائي من المستوى الخطابى إلى المستوى السردى فالدلالى. ويعتبر أن المستويين الأول والثاني يتعلقان بالبنية السطحية للخطاب / النص بينما يتعلق المستوى الدلالى بالبنية العميقة التي يتم الوصول إليها عبر استكشاف العلاقات الدلالية والعاملية في المستوى السطحي (الخطابي والسردى). لكن الباحث لا ينشغل عملياً بممارسة متكاملة لهذا النموذج التحليلي وإنما يأخذ وجهة العمل الذرائعى بالتركيز على البنية العاملة في السرد لأنها أظهر ما تكون خاصة في النمط القصصى، بل إن الخطاب القرآنى بكليته كبنية أسطورية قصصية يستجيب لمقتضيات تلك البنية وعناصرها المشكلة.

لقد اعتبر الباحث أن القرآن في كليته يشكل سلسلة أحداث ذات حبكة

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: 35 - 36.

(2) Groupe d'entrevernes , Analyse semiotique des textes , 4eme edition , Lyon: Press universitaires 1984, p: 00.

(3) Ibid , p: 09.

دراماتيكية واستخلص سريعاً أن تلك الحبكة تستند إلى فاعل (الله) وحدث (الرسالة) الموجهة إلى فاعلين (مؤمنين / كافرين) ثم نهاية (يوم الحساب) للعقاب أو الجزاء، وهي عناصر قائمة في أصل الخطاب القرآني كرسالة دينية موجهة إلى البشر. إن هذه الصيغة أو المسار قائم كإلزامية لطبيعة القرآن كحدث ديني جاء من أجل هداية البشر. وبغض النظر عن توصيفه بالمصطلح الأدبي - الحبكة المسرحية أو الدراماتيكية - فإن النتيجة بذاتها لا تقدم استكشافاً على مستوى التحليل، لكن أركان لا يكتفي بهذه الخلاصة العامة لبنية القرآن السيميائية، إنه يستكمل عناصرها وفقاً لنموذج قرياس العاملي، «نحن نعلم أن العامل - الذات - المرسل الأعظم (أي الله) يقوم بعدة أدوار عاملية أي نحوية في القرآن، فهو يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة أنا خارجية على النص ولكنها تشكل مصدراً نموذجياً أعلى لجميع عمليات القول أو النطق ثم يظهر ثانياً على هيئة (أنا - نحن) منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم بواسطة نجردها منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي - الرسول - المبرر... (مر - 1) والمرسل إليه فيما يخص الأعمال التواصلية... وهو على علاقة تحالفية مع مرسل إليه أول (أي محمد) الذي يمتلك هو الآخر مكانة مزدوجة، فهو أولاً مرسل إليه وصلة وصل للمرسل الأول (مر - 1) وهو ثانياً عامل - ذات ومرسل - مبشر (مر - 2) مفعم بالقوة الكلامية للعبارات المنقولة»⁽¹⁾.

إذا نظرنا إلى الخطاب القرآني كبرنامج سردي فإن المرسل (الله) يعين ذاتاً - فاعلاً (محمد) هو في الوقت نفسه (مرسل إليه أول) لتحقيق موضوع القيمة (نشر الرسالة) باتجاه مرسل ثان (الناس) الذين ينقسمون إلى (مؤمنين) أو (كافرين)، وهؤلاء بدورهم يتحولون إلى مرسل ثان باتجاه مرسل إليه ثالث (الله) عبر أفعال الطاعة / العصيان، وهذه العملية ترتبط أساساً بالعهد القائم بين الله وبني آدم (البشر). هذه خلاصة ما يقدمه الباحث كبنية سيميائية، وهي لا شك بنية قائمة موضوعية ومتحركة في مسارات الخطاب القرآني، لكن الباحث يغفل الأدوات

(1) أركان: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 60-62.

التفصيلية (العناصر) للبنية العاملة تلك المتعلقة باختبارات التأهيلية⁽¹⁾ التي تجري على الذات الفاعل (المرسل الأول) من أجل امتلاك القدرة على إنجاز البرنامج السردى (أداء المهمة)، فهذه الحلقة تسمح باكتشاف قسم من الخطاب القرآنى الموجه إلى الذات الفاعل (النبي)، خاصة السور التي افتتحت بالتنزيل (سورة العلق - المدثر - المزمل)⁽²⁾ فضلاً عن الآيات أو السور الأخرى التي تظهر فيها المواجهة بين المرسل (الله) والفاعل (الذات - النبي) والتي تبرز محايثة الاختبارات التأهيلية للبرنامج العام للخطاب القرآنى (سورة عبس مثلاً)⁽³⁾ فتلك الوحدات من الخطاب القرآنى ترسم علاقة دقيقة بين المرسل والمرسل إليه الأول (الفاعل - الذات) تكشف مستوى من الانفصال الموضوعي بينها.

على أن جانباً آخر من فاعلية التحليل السيميائي ينكشف عند النظر في وضعية المرسل إليه (بني آدم)، حيث يتوجه إليهم الخطاب مباشرة كفاعلين، إنه الارتباط بموضوع الإيمان وأفعال العبادة، ففي الخطاب القرآنى يدخل جميع المرسل إليهم في عملية تأهيل مستمرة للارتباط بموضوع القيمة (الإيمان - الطاعة) ومن ثم تظهر البنية العاملة السردية للخطاب القرآنى معقدة ومنفتحة ومتداخلة على مستوى العلاقة بين الفاعلين العاملين.

لا ينفصل أركون عن منظوره السياقي التاريخي في ضوء رؤيته التعددية، ولذلك فهو يستعمل التحليل العاملي متجاوزاً إجراء المحايثة أحياناً بالنظر إلى

(1) Groupe d'entrevernes, Analyse semiotique des textes, p: 31-32.

(2) القرآن: * سورة المدثر، الآيات: 1-7: ﴿يَتَأْتِيَهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝٥ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ۝٦ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ۝٧﴾.

سورة المزمل، الآيات: 1-5: ﴿يَتَأْتِيَهَا الْمُرْمَلُ ۝١ قُمْ أَلَيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ يَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ۝٤ إِنَّا سُلِّفَىٰ عَلَيْكَ قَوْلًا قَلِيلًا ۝٥﴾.

(3) القرآن: * سورة عبس، الآيات: 1-13: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝١ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّىٰ ۝٣ أَوْ يَذْكُرُ فَنَنْقَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۝٤ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ۝٥ فَأَن ت لَهُ تَصَدَّىٰ ۝٦ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكَّىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنِ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩ فَأَن ت عَنْهُ لَهْفَىٰ ۝١٠ كَلَّا إِنهَا تَذْكِرَةٌ ۝١١ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ۝١٢ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝١٣﴾.

المرسل الأول (الله) (كأنا) خارجية بوصفه دورًا عامليًا مستقلاً عن الدور العاملي الذي يؤديه داخل النص كمرسل وهذا في الواقع إنما ينشأ عن ذلك الالتباس القائم باستحضار الله كمنتج للنص (كقائل للنص). فالمرسل الأعظم (الله) يتأسس بدوره العاملي كمرسل أول في مختلف آيات القرآن، ثم كمرسل إليه باستعمال أفعال الطاعة وأنواع الدعاء، ومن الوجهة نفسها يطل الباحث بين حين وآخر على مجريات السياق التاريخي للدعوة من أجل تحديد أحد الأدوار العاملة وشخصيته تاريخيًا «ولكن من الناحية المحسوسة فإنه (المرسل الأول) مشكل في البداية من أهل مكة ثم المدينة ثم الحجاز ثم دار الإسلام ككل وهي دار ينبغي تاريخيًا أن تشمل الأرض المعمورة»⁽¹⁾.

لا شك أن الخطاب القرآني كان موجهاً إلى أهل مكة أولاً ثم المدينة لحظة نزوله، ولكن التحليل العاملي وفقاً لمبدأ المحايثة يخضع لمجريات الخطاب ذاتها لا إلى معطيات التاريخ الفعلي، فالقرآن يذكر الأقسام والجماعات ويصنفها وفق موقفها من الوحي لكنه لا يشخص المخاطبين وفقاً لأي محدد تاريخي (مكاني أو زماني)، ولذلك فإن الباحث يقدم تحليلاً سيميائياً مخترقاً حيناً بعد حيناً بتدخل الشرط السياقي التاريخي، حيث يماهي بين الخطاب والواقع أحياناً بل يجعل من بنية الخطاب مجرد انعكاس لبنية الواقع التاريخي: «إن المعجم اللفظي المطبق على جماعات الفاعلين الموجودين في الساحة يعبر عن المنشأ الأول لدراما تاريخية نموذجية وينطبق على وضع محمد في مكة وهو يجادل القرشيين ويحاول إقناعهم»⁽²⁾.

على أن الإجراء التحليلي للباحث ينجر باستخلاص البنية السيميائية بطريقة صورية، إذ أن النظر إلى القرآن كوحدة خطابية يقتضي مباشرة تتبع البنية العاملة في الممارسة الفعلية للخطاب ضمن الترابط بين آياته وسوره (وحداته الخطابية) في ضوء نمو الخطاب نفسه وبروز أدواره العاملة، ويقتضي هذا استحضاراً أوسع

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 61.

(2) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 138 - 139.

لنصوص القرآنية. إن البنية السيميائية تستلزم أولاً وحدة نصية معترف بها وإجراء للتحليل في حدود تلك الوحدة، أما ما يفعله أركون فهو استخلاص بنية سردية إما من الصورة الذهنية العامة المشكلة عند القراءة (كأفق قراءة) وإما عن طريق نتيجة التحليل في سورة أو آية قرآنية.

من الممكن أن نتساءل فيما إذا كانت البنية السيميائية للقرآن هي بنية تكرارية أو بنية كلية واحدة بمعنى هل ننظر للقرآن كمجموعة وحدات نصية تتكرر فيها ذات البنية السردية أم يتحلل النص القرآني بكليته (مجموع سورته) كوحدة تمتلك بنية واحدة؟ إن هذا التساؤل يفرض نفسه لاعتبارين اثنين، الأول هو الغياب الفعلي لتتبع الكلية المفترضة للنص على مستوى التحليل ذاته، حيث تبدو النتائج منجزة ومشكلة على مستوى أفق الذاكرة التي لا تطابق بالضرورة حدود ومعطيات النص / الخطاب وإنما تتشكل من اشتراطات الاعتقاد ووجهة النظر المتراكمة عن النص، الثاني: أن قسمًا من السور والآيات لا يمكن أن يخضع لاستخلاص بنية عامليه إذا درست مستقلة نظرًا لطابعها الوصفي.

إن القصص القرآني يستجيب بصورة نموذجية بحكم نمطه كسرد لمقومات التحليل السيميائي للبنية العاملة، ولذلك استخلص الباحث بنية مشتركة في تلك القصص لا تختلف عن البنية العامة للخطاب القرآني في كلية، ولكنها مستخلصة على نحو عام خارجي لا ينفذ لتفاصيل المسار السردية ومقتضياته وتعقيداته المنتجة التي تفرضها ازدواجية العوامل وتعدد الممثلين للعامل الواحد: «تحتاج قصص الأنبياء من أجل أن تتمثل بشكل تام من قبل وعي المؤمن إلى علاقة (إدراك - وعي) مشابهة لتلك العلاقة التي تتطلبها كل الحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها.. ذلك أن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء من بنية تمثيلية ثابتة يمثل الله فيها في آن واحد المؤلف المرسل للأحداث (المدن المهدامة، الشعوب المعاقبة) وللكلام الحدث الأكبر (الوحي المتتالي) اللذين يشكلان تاريخًا للنجاة، وهو أيضًا الذي ترسل إليه الطاعة المنتظرة من قبل البشر

طبقاً للميثاق، ثم نجد الأنبياء يمثلون المساعدين لعمل الله.. ونجد فرعون يمثل النموذج المطلق للشر والكفر بالميثاق، فهو أيضًا يمثل المعارض.. أما البشر فهم الذين ترسل إليهم نعم الله وعنايته وهم يرسلون بدورهم الطاعة والشكر»⁽¹⁾.

في ضوء التلخيص الذي يعتمد أركون لإجرائية البنية العاملة يغفل عامل «موضوع القيمة»، إذ يركز على العامل المرسل (الله) وينظر إلى الأحداث الخطابية (خطابات الوحي) كمرسل بينما يجعل من البشر (مرسلاً إليه) من جهة (يستقبل الأحداث والخطابات) ومرسلاً من جهة ثانية (يرسل أفعال الطاعة المنتظرة). لنلاحظ أن الباحث استبدل مفهوم المرسل (الوحي) بالمفهوم المنهجي في التحليل السيميائي: (موضوع القيمة)، فالله يؤسس فاعلاً ذاتاً للارتباط بموضوع القيمة (أداء مهمة الوحي وتبليغه)، لكنه لا يلتزم الدقة في تنفيذ إجرائية البنية العاملة فيخلط بين مفاهيمها ومفاهيم عناصر الرسالة اللسانية (الاتصال اللساني)، ولذلك يدرج مفهوم الرسالة بدلاً من مفهوم موضوع القيمة. ومن جانب آخر يسقط الدور العاملي للفاعل الذي يجسده (الأنبياء) ثم يحولهم إلى دور (المساعد) في مقابل (الفرعون) الذي يمثل دور المعارض. وهكذا يمثل تكامل أدوار البنية العاملة ويظهر استعمالها مرتجلاً بعيداً عن الدقة في مستوى الالتزام بالإجراءات كما في مستوى تشخيصها على مستوى النصوص.

فضلاً عن الخلط الذي يمارسه الباحث والتعميم المخل بعناصر البنية العاملة المستخلصة سريعاً من مسار القصص القرآني (قصص الأنبياء) فإنه يعود في مقام آخر يربط البنية العاملة بدور المتلقي أو هو يركز على الوظيفة التواصلية للبنية العاملة باعتبار أنها تدرج عضوياً المتلقي كأحد عواملها (المرسل إليه: البشر) من جهة وتستبطن التاريخ الأرضي من جهة ثانية. وهنا ينظر الباحث إلى أي قصة قرآنية كنموذج لتمثيل حركية الواقعية للدعوة المحمدية نفسها. وهذا طبعاً قريب من فكرة القصة - المثل⁽²⁾. فحينما يروي القرآن قصة يوسف فإن واقعية أحداثها

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 203.

(2) الجابري: مدخل إلى القرآن.. التعريف بالقرآن، ص: 258، يراجع أيضاً: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن، ص: 182.

وتحولاتها موجهة للتمثيل والإيجاء بمسار الدعوة المحمدية نفسها «نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة نجد هنا أن محمداً ... كان جاهلاً قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمناً تالياً.. راح الصراع بين البشرية التي كانت من قبل وتلك التي كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة (إخوة يوسف يتحالفون ضده)، وحدث هذا الصراع أيضاً بين الرجل والمرأة، (كانت امرأة العزيز تريد أن تغري يوسف) وبين ثقافتين اثنتين وقانونين ودينين: دين المصريين ودين العبرانيين..»⁽¹⁾.

من الواضح أن الباحث يعرض تحليلاً سيميائياً للبنية العاملة أكثر توسعاً فهو يتوقف عند الاختبارات التأهيلية للفاعل (يوسف) (إنقاذه من البئر، لقاءه بسيد طيب القلب.. إدارته الناصحة الفعالة) ويبرر بدقة الدور العاملي للمعارض (الإخوة، المرأة وإغرائها، المشركين) دون أن يبرز هذا التحليل بنفس الدقة موضوع القيمة وتعددته في القصة، إذ لاشك أن (تجسيد تعاليم الله في الحياة اليومية للبشر) هو موضوع قيمة مركزي لكل القصص القرآني ولكن هناك مسارات سردية متعددة ومتكاملة (الوصول إلى السيادة والحكم، النبوة، لقاء أبويه وإخوته)، إذ يمكن بحث تكامل المسارات السردية في قصة يوسف بكل وضوح مع ملاحظة أن تأسيس الفاعل في هذه القصة تم بآلية مختلفة، فالفاعل في البرنامج السردى الأصلي تأسس عن طريق الرؤية ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾⁽²⁾ دون أن يبرز دور المرسل مباشرة، إنه (بشارة تفهم ضمناً في ضوء تدخل الأب) الذي يبرز كمساعد ومن جانب آخر فإن يوسف يقوم بتأسيس نفسه كفاعل ذات (اجعلني على خزائن مصر)⁽³⁾ ويصدر نتيجة مسبقة للاختبارات التأهيلية (إنني قوي

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 222 - 223.

(2) القرآن: سورة يوسف، الآية: 04، ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾⁽¹⁾.

(3) القرآن: سورة يوسف، الآية: 55، ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾.

أمين)، وهذه العناصر الاختلافية (ازدواج الدور العامل للمرسل الفاعل) تمتلك أهمية بالغة في إبراز الصور المتنوعة والفاعلية التي تتخذها البنية العاملة على مستوى السرد، ولكن تلك الصور والفاعلية لا يمكن اكتشافها إذ لم يتم الالتزام بالدقة اللازمة بتتبع تفصلات الأدوار العاملة في النص السردي⁽¹⁾.

لا بد أن نتوقف مرة ثانية عند ذلك الإبراز الذي يقوم به أركون للوظيفة التاريخية والاجتماعية للقصص القرآنية، حيث يخرج من تحليل البنية العاملة لإعادة ربطها بالمعطيات التاريخية لواقع الدعوة المحمدية كممثل أو كنموذج مصعد «إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة سردية بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبية. وإنما هي تعبير نفاذ بالمعنى القوي للكلمة عن التغيرات الاجتماعية-الثقافية التي أدخلها محمد فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها»⁽²⁾، إنها سرودة تستعيد بطريقة رمزية أسطورية وقائع الدعوة أو قصص الأنبياء من أجل أن تخلق حالة معاشة وجدانية للنماذج والقيم التي تجسدها تلك القصص. إن فاعلية التحليل السيميائي تختلط أخيراً بالتأويل الاجتماعي والنفسي للمقاصد والأغراض المعلنة للخطاب القرآني نفسه. فالقصة القرآنية أخيراً تشكل كأداة لبناء ودعم المقصد الديني والأخلاقي الذي تسعى إلى نشره وترسيخه.

في إطار مراقبة تعرجات المنهج لدى أركون في المستوى التطبيقي نلاحظ أنه ينخرط في تحديد مهمتين، إحداهما تبدو متعارضة مع النموذج السيميائي للتحليل ومنغرس أكثر في الهم التاريخي الاستشراقي. إن مجموع هذه القصص يتطلب معاملة مزدوجة: «أولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي.. وثانياً ينبغي القيام بعمل تاريخي بنيوي لبنين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (نفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة) شكلاً

(1) Groupe d'entrevernes, Analyse semiotique des textes, p:66-67.

(2) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 223.

ومعنى جديدًا أي عملاً متكاملًا مجهزًا بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية..»⁽¹⁾. إننا إزاء مهمة تحرّ تاريخي استشرافي عن أصول القصص القرآني وحجم التعديل الذي أجري على تلك الأصول في سياق القصص الجديد في القرآن، وهذه المهمة تبدو غريبة أو قليلة الجدوى بالنظر إلى أن الخطاب القرآني عمومًا ذو بنية أسطورية.

إن ما سعى إليه الباحث عبر التحليل السيميائي للبنية العاملة ليس فقط معرفة آليات تشكل المعنى والدلالة وتمفصلاتها داخل الخطاب القرآني كما حدده دائمًا كمبرر لمشروعه، وإنما هو أيضًا بحث في العلاقة بين تلك البنية السردية السيميائية وعمليات التحول التاريخي الواقعي المعادلة لها، فضلًا عن فاعلية تلك البنية أو وظيفتها في احتواء المتلقي كمرسل إليه يكون مستدعى لمعيشة مضمون الخطاب القرآني معيشة حية.

إن خلاصة التحليل السيميائي للبنية العامة للخطاب القرآني لا يكشف - فحسب - عن انعدام الدقة في الممارسة الإجرائية لذلك التحليل والاضطراب في تصنيف الأدوار العاملة على مستوى الخطاب ذاته ولا في إهمال معالجة وحدة النص القرآني فيما إذا كانت وحدة خطابية فعلية تتكامل أجزاؤها على نحو فعلي لتشكل كلاً ينطوي تلقائيًا على بنية واحدة تدرس عبر تكاملها أو هي وحدة اعتبارية ناشئة في مستوى ذهن المتلقي باعتبار وحدة المصدر أو الغرض وأهمية كل ذلك في تنفيذ إجرائية محكمة في تحليل البنية العاملة؟ وإنما يكشف أيضًا عن اختراق منهجي يخضع فاعلية البنية العاملة إلى الاقتران مع همّ التحري التاريخي ومع الغرض التواصل الديني للخطاب القرآني. لا شك أن هذا الطابع التطويعي أو الذرائعي لممارسة التحليل السيميائي يبرز عوارض الخلط في الحرفية التعددية للمنهج، ولكن جانبًا من نتائج ذلك التحليل ستظهر بوضوح أكثر عند تناول التحليل المباشر لسورة بعينها في الفصل التالي.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 203.

ثالثاً: التركيبة المجازية.. من الواقعة التاريخية إلى النماذج الرمزية

تتكامل لدى أركان المفاهيم النظرية للقرآن مع عناصر الدراسة التحليلية، إذ نظر إلى القرآن كمجازات عالية وقورن بالعبارة الشعرية وفقاً لمنحى فراي ذاته في اعتبار خاصية التركيز اللغوي في الكتاب المقدس كما في القرآن⁽¹⁾، ولذلك أولى اهتماماً خاصاً لما اعتبره مهمة حاسمة بالنسبة إلى مشروع إعادة قراءة الخطاب القرآني: التركيبة المجازية للقرآن التي تجسد إحدى أبرز خصائص اللغة القرآنية «في الواقع إن أحد القوانين الداخلية التي تهيمن على أسلوب اشتغال هذا النظام هو تحويل ما هو واقعي إلى رمز بواسطة العملية المجازية، لذا نجد أنه لم يعد مشروعاً القيام بعملية إحصاء حتى ولو كانت كاملة للمجازات القرآنية من أجل أن نقف مندهشين في كل مرة أمام التطابق بين الصياغة اللغوية والفكرة، كما أنه ليس مشروعاً أن نعزل المفردات عن سياقها القريب والبعيد الواسع، ذلك أن كلية النص القرآني هي التي تحمل روح الإنسان فيما وراء المكان والزمان العاديين وتقدم لها مجموعة من العجائب المدهشة»⁽²⁾.

تتجاوز نظرة أركان للتركيبة المجازية موقف التفسير الكلاسيكي الذي بحث المسألة من زاوية وجود المجاز من عدمه في القرآن من جهة ثم التسليم مبدئياً بأن وجود المجاز يتعلق بأجزاء أو مقاطع مبثوثة في القرآن إلى جانب عبارات الحقيقة التي تشكل الطابع المركزي لأسلوبه، بل إن «خلافهم حول المجاز معروف لدرجة أن هناك من ينكرون المجاز ليس في القرآن فحسب ولكن في اللغة أيضاً»⁽³⁾.

من الملاحظ أن مسألة المجاز قد بُحثت ملياً في التفسير كما في علم الكلام وتوقفت على وجودها قضية التأويل نفسها، ثم شكلت مدار الخلاف بين

(1) فراي (نورثروب): المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، دار الجمل، بغداد، بيروت، 2010، ص: 39.

(2) أركان: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 200-201.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 119.

المتكلمين حول مسائل الجبر والاختيار والتوحيد في التراث الكلامي الإسلامي، ولكن مختلف تيارات الكلام أجمعت على أن كلية القرآن لا تنتمي إلى المجاز بل إلى الحقيقة، وإنما تترتب العبارة المجازية كإحدى آليات التعبير عن المعنى جرياً على عادة العرب في التعبير بأشكال المجاز المختلفة من مثل كناية، مجازات مرسلة.. إلخ. وفي هذا المنحى كانت عبارات معينة تخضع للتأويل المجازي، خاصة تلك المتعلقة بالعقائد كقوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ التي أولت إلى معنى القوة، النعمة، والحفظ⁽¹⁾، ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ بمعنى كمال القدرة والعلم أو نفاذ الملك وجريان المشيئة⁽²⁾، ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ بمعنى اشتداد الأمر⁽³⁾، وقد نما هذا المبحث في غضون الدرس البلاغي مراكمًا على مدى قرنين من الزمن جهود البلاغيين منذ مقاتل بن سليمان ومؤلفه "الأشباه والنظائر" وأبي عبيدة في كتابه "مجاز القرآن" والفراء في كتابه "معاني القرآن" إلى الجاحظ في "البيان والتبيين" والرماني والقاضي عبد الجبار والزنجشيري من أقطاب المتكلمين والمفسرين ملوّنًا اتجاه الدلالة وتعددتها في العبارة دون أن يتجاوز ذلك إلى اعتبار القرآن بنية مجازية كلية⁽⁴⁾. إن رؤية الباحث تنكر هذا الموقف التقليدي المجسد في التفسير الكلاسيكي قديماً وحديثاً الذي بقي محصوراً في اعتبار المجاز «مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحليلية الأسلوب أو تجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي»⁽⁵⁾.

لا بد من التوقف عند الإطار المرجعي الذي يحكم منطلق الباحث ويتخذ نموذجاً مطبقاً فهناك المفهوم اللساني عن الدلالة الحرفية⁽⁶⁾ والدلالة

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج 28، ص: 87.

(2) نفسه، ج 14، ص: ص: 120-122.

(3) نفسه، ج 30، ص: 93-94.

(4) أبو زيد (نصر حامد): الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 94.

(5) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 32.

(6) Cuddon (J, A), Dictionary of Literary term & Literary Theory, 4th edition, Penguin Books, London 1999, p: 215.

الحافة⁽¹⁾، وهناك الدراسة التي أنجزها نورثراب فراي عن الأدب والكتاب والمقدس⁽²⁾ وبرغم الأهمية البالغة لهذين المرجعين فإن الباحث يكتفي بالإشارة إليهما دون تحليل إمكانياتهما التحليلية، خاصة منجز فراي. إن فهم أبعاد الموقف من مسألة المجاز في القرآن لن يتهياً دون الإحاطة بهذا الموقف المرجعي للباحث، ويهدف تقرير هذه الحقيقة أولاً إلى إبراز الطابع النقدي الجذري في موقف الباحث والاستباق ثانياً إلى إهمال المساجلة المحتملة بالدفاع عن الموقف التراثي إزاء منظور الباحث. فالمجاز شكّل أحد مباحث دراسة القرآن الكريم وتفسيره ولكنه لم يرق مطلقاً إلى مستوى النظر إليه كتركيبة مجازية كلية.

نظر فراي إلى لغة الكتاب المقدس في ضوء مفاهيم: الاستعارة، الأنماط، الأسطورة ولكنه أسس تلك المفاهيم على أصل نظري يتصل بتصنيف فيكو لأطوار اللغة: الشعري وهو طور الاستخدام لاستعاري للغة، البطولي وهو طور الاستخدام الكنائي، والشعبي وهو طور الاستخدام الوصفي، حيث يشكل هذا التصنيف حسب فراي نقطة ارتكاز للتفكير في مكانة الكتاب المقدس في تاريخ اللغة كنظام لغوي⁽³⁾، إذ يمكن أن نموضع لغة الكتاب المقدس ضمن الطورين الاستعاري الكنائي وفقاً لمعيار الاستخدام الغالب، فنرى «في الجزء الأكبر من العهد القديم نفسه مفهوماً شعرياً عن اللغة لا بمعنى الكتابة بالإشارات بل بمعنى استخدام الكلمات بوصفها أنواعاً معينة من الإشارات.. يقع التأكيد على الشعور بأن الذات والموضوع تربطهما قوة أو طاقة مشتركة ويمتلك كثير من المجتمعات البدائية كلمات تعبر عن هذه الطاقة المشتركة التي تمزج الشخصية الإنسانية والبيئة الطبيعية، وهي غير قابلة للترجمة إلى مقولاتنا الفكرية الاعتيادية.. وقد ينقل نطق الكلمات هذه القوة المشتركة إلى الوجود، ومن هنا يتطور سحر تؤدي فيه العناصر اللفظية كالرقى والتهايم وما أشبه دوراً مركزياً

(1) Ibid, p: 176.

(2) السابق.

(3) فراي (نورثراب): المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب، ص: 42-43.

ويترتب على هذا المبدأ أن يكون لاستخدام الكلمات سحر ضمني. فالكلمات في هذا السياق هي كلمات قوى.. طاقات ضمنية حركية»⁽¹⁾.

عبر ذلك النوع من الطاقة الحركية للكلمات الاستعارية يتحقق التلازم مع التصورات الاعتقادية للكتاب المقدس، فالاشتراك بين الذات والموضوع هو المدخل التصوري لظهور مبدأ الإله الواحد أو المتعدد، «فلاستعارة وحدها تستطيع أن تعبر في اللغة عن معنى طاقة مشتركة بها الذات والموضوع، ويكمن مركز تعبير الاستعارة في فكرة الإله الكائن الذي يباهي - كما هو الحال في إله الشمس أو إله الحرب أو إله البحر أو أي إله كان - بين شكل من أشكال الشخصية ومظهر من مظاهر الطبيعة»⁽²⁾ على أن هذا الإجمال يتضح أكثر في تفسير علاقة التطور اللغوي بظهور التصورات الإنسانية عن الوجود والطبيعة وظهور المقدس والإلهي عبر التحول من الطور الاستعاري الذي يوحد الفكر والخيال حول مفهوم تعدد الآلهة إلى الطور الكنائي حيث يصير المفهوم توحيد الله أو واقعاً متعالياً⁽³⁾ فإذا كانت العلاقة في الطور الاستعاري خاضعة للاشتراك بين الذات والموضوع حيث تنبعث قوة الكلمات وسحرها اللفظي فإن الطور الكنائي تحكمه علاقة التمثيل والتلازم، حيث «يرتقي الإحساس بالسحر إلى ما يشبه السحر المتأصل في نظام ترتيب خطي متوال.. هكذا صار ينظر إلى اللغة التمثيلية بوصفها لغة تقديسية أي استجابة لفظية لوحي الله اللفظي»⁽⁴⁾ لتتحول هذه العلاقة في الطور الوصفي بانفصال الذات والموضوع، إذ «تعرض الذات نفسها في تجربة حسية لتأثير العالم الموضوعي الذي يشكل نسق الطبيعة حيث يتبع التفكير إيجاءات التجربة الحسية والكلمات هي الآليات المؤازرة للتأمل»⁽⁵⁾. وعلى

(1) نفسه، ص: 43-44.

(2) السابق، ص: 45.

(3) نفسه، ص: 49.

(4) نفسه، ص: 52.

(5) نفسه، ص: 54.

مقتضى هذا الشرط اللغوي الثقافي يكون معيار تصور الواقع أو الحقيقة «هو التجربة الحسية حيث لا يمكن العثور على الله ولم يعد بالإمكان الإيمان بآلهة، وهكذا فقدت كلمة الله وظيفتها لغويًا.. وانفصل الفضاء الأسطوري عن الفضاء العلمي»⁽¹⁾.

لكن فراي الذي موضع لغة الكتاب المقدس ضمن الدائرة المجازية للطورين الاستعاري الكنائي، حيث تنبثق التصورات الاعتقادية عن الإله والمقدس، ميز جانبًا في الخاصية اللغوية للكتاب المقدس التي تحترق قواعد التصنيف للأطوار الثلاثة، فإذا كانت أصول الكتاب المقدس «تكمُن في الطور الاستعاري الأول»⁽²⁾ وكان «الجزء الأكبر من الكتاب المقدس معاصر لانفصال الطور الجدلي عن الشعري كما يشير إلى ذلك إلهه الكنائي بالتحديد»⁽³⁾ إلا أن إطارًا خاصًا يحتضن هذين الطورين ويمنح الكتاب المقدس بعدًا استثنائيًا من الوجهة الأسلوبية يتعلق بما دعاه فراي البلاغة الخطابية التي فضلًا عن طابعها المجازي تحاول أن تجمع جمهورها معًا في وحدة حميمة تشكل «تجميعًا للهجات الاستعارية أو الشعرية واللهجات الوجودية في حقيقة الأمر، فهي تستخدم جميع المجازات اللغوية ولكن في إطارهم وخطاب مباشر لا يستخدمه الشعر ذاته»⁽⁴⁾.

تقوم البلاغة الخطابية إذاً على المجاز من جهة وعلى هم أو اهتمام تؤديه إلى الجمهور على نحو مباشر من جهة ثانية⁽⁵⁾ وفي ضوء هذا يعيد فراي صياغة المكانة اللغوية للكتاب المقدس، حيث «لا تتطابق النبوة اللغوية للكتاب المقدس مع أي من الأطوار الثلاثة للغة مهما كانت هذه الأطوار مهمة في تاريخ تأثيرها. فهي ليست استعارية كالشعر برغم أنها تعج بالاستعارة ويمكنها أن تكون شعرية على

(1) نفسه، ص: 58.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص: 74.

(4) السابق، ص: 76.

(5) نفسه، ص: 78.

أحسن وجه دون أن تتحول إلى عمل أدبي فعلاً، وهي لا تستعمل اللغة المتعالية في التجريد والتمثيل، فاستعمالها للغة الموضوعية والوصفية شيء يظل عارضاً، فهي في الحقيقة شكل رابع من التعبير سأبني له الآن مصطلحاً راسخاً هو «البلاغ»⁽¹⁾ وبرغم أن فراي ميز لغة الكتاب المقدس إذ حملها على مصطلح خاص ذي أصل كتابي - كان محصوراً في الاستعمال العام في كلام الرسل - هو البلاغ إلا أن هذا التمييز لا يتجاوز في منظوره حدود الشرط النقدي للتوصيف الأدبي، فهو لا يحاول مطلقاً إضفاء أي طابع لاهوتي متعالٍ للغة الكتاب المقدس، ذلك «أن الأسطورة هي الحامل اللغوي للبلاغ وأن نزع الأسطورة عن أي جزء من الكتاب المقدس شيء يعني إلغاءه»⁽²⁾.

إن مجازية اللغة في الكتاب المقدس تجعل من قضية الصدق الدلالي غير متعلقة بالإحالة إلى أي واقع خارجي ولكنها مرتكزة على الدلالة الذاتية للغة، أي أنها لغة تخلق في حدودها الذاتية واقعها الاعتقادي بالنسبة إلى المؤمنين. إنها تنتج بواسطة مجازيتها المهمومة حرفية مستقلة عن أي واقع، «الكلمات وحدها هي التي تشكل مصدر شرعيتها لا الأحداث التي تصفها، والكتاب المقدس يعني حرفياً ما يقوله لكنه يستطيع أن يعنيه فقط من دون إحالة أولية إلى تطابق ما يقوله مع شيء خارج ما يقوله، حين يقول يسوع (أنا الباب) فإن الحكم يعني حرفياً ما يقوله ولكن لا توجد أبواب خارج النظم في إنجيل يوحنا ليشار إليها، وحين يقول سفر أيوب (إن الرب أعد حوتاً كبيراً لابتلاع يونان) فما من حيتان كبيرة خارج سفر يونان تدخل في القصة، بل إن في وسعنا القول إنه حتى وجود الله هو استنتاج منطقي من وجود الكتاب المقدس: ففي البدء كانت الكلمة»⁽³⁾.

تشكل المبادئ السابقة لفراي أسس الخلاية التي أشار أركون إليها كمنطلق وكمثال نظري لدراسة الخطاب الديني. وبرغم أن الباحث تجاهل إبراز تلك

(1) نفسه، ص: 78.

(2) نفسه، ص: 79.

(3) السابق، ص: 124.

الخلفية إلا أنه احتضن الآفاق والنتائج نفسها. وخلافًا لفراي الذي استثمر بعمق مقدرات النظرية النقدية عن الأسطورة والرمز والاستعارة بدا منظور أركون منغرسًا أكثر في الأطر السوسيولوجية والأنثربولوجية، ذلك ما يتضح أكثر عندما نتقدم في تحليل مفهومه لمجازية الخطاب القرآني.

تنبثق مجازية القرآن أولاً في ضوء منظور الباحث ليس من خصائص النظام اللغوي فحسب أي في العلاقات الإسنادية أو المقارنة داخل العبارة وإنما من سلطة نظام الوعي الأسطوري ومعادله الخطابي "العجيب المدهش" في القرآن كمبدأ يشكل ذهنية أو وعي إبتسمي مجتمعات الكتاب، ولذلك فإن التركيبة المجازية تنبثق من أصل العبارة القرآنية انطلاقاً من صورة أو فكرة أن الله يتكلم إلى البشر، ففي إطار هذا التصور الحي لا يمكن التمييز بين سور مكية وأخرى مدنية ولا آيات متعلقة بالعقائد وأخرى متصلة بالتشريع، إذ أن مختلف آيات القرآن منبثقة من مبدأ واحد هو أصل عملية المجاز: الله يتكلم ويوجه خطابه إلى البشر «إن المكانة اللغوية للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللا- واقعي الموازي له، فإن العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي يفرض طرازاً محدداً من التصور ويحافظ عليه»⁽¹⁾.

لا يمكن لهذا التصور النظر إلى اللغة القرآنية بكليتها خارج دائرة البنية المجازية. إن الوحدة التي يمتلكها النص القرآني يتم تفتيتها ضمن منظور القراءة الكلاسيكية أو الحديثة التي تفصل بين نصوص مكية شعرية ومدنية نثرية (موجهة للتشريع) وتطبق معطيات التاريخ والنقد اللغوي وتتجاهل: «أن وحدة النص التي تبدو مهشمة في صياغتها اللغوية هي في الواقع محفوظة ومصونة بفضل الممارسة الشعائرية والتلاوة العبادية. وحده القارئ الحديث المنقطع عن الشعائر أي طراز التعبير الخاص بالوعي الأسطوري والذي تهيمن عليه معطيات التاريخ الواقعي الايجابي والنقد اللغوي والفلسفي يجد نفسه مجبراً على أن يمارس

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 201.

هذا الانقطاع والفصل»⁽¹⁾ هكذا يشكل التصور السابق مبدأ تحليليًا عامًا بالنسبة إلى مسألة المجاز في القرآن يمكن في ضوئه إعادة فهم القضايا التالية:

- وحدة النص القرآني: دور القراءة الشعائرية.

- آيات التشريع: استراتيجية طمس الحقيقة المجازية للقرآن.

إن جذرية المراجعة التي يجريها الباحث لقضية المجاز تنطلق من إعادة النظر في المفهوم نفسه أي إلى طبيعة المجاز في القرآن، إذ هو لا يقع في مستوى اللفظ أو العبارة القرآنية فحسب، وإنما يتجسد في مستوى الممارسة الشعائرية (مستوى القراءة والتداول)، وهذا المستوى ينبثق من مفهوم التقمص الجسدي في سوسيولوجيا بورديو⁽²⁾.

يتأسس هنا مفهومان للمجاز: الأول، المجاز اللغوي الذي يتحقق في اللغة أو العبارة القرآنية والذي يبحث إشكاله في مظان الإعجاز والبلاغة العربية، على أن الباحث يوسع دائرة هذا النوع من المجاز لينظر إليه ليس كآلية جزئية أي (متحركة في أجزاء من القرآن) وإنما كأصل انبثاق العبارة القرآنية (الخطاب القرآني) في كليته، فالخطاب القرآني مجاز من حيث كليته التعبيرية، إذ هو مبني على إسناد فعل الكلام (الفعل، النهي، الأمر، العقاب، الجزاء، التدبير) وكل الأفعال الإرادية الحية إلى الله (الكائن المتعالي) وعلى تصور التواصل عبر ذلك الخطاب.

الثاني: المجاز بالمعنى الأنثروبولوجي لا يقع في «النص وحده بل في تحول النص إلى ممارسة شعائرية وتلاوة تعبدية»⁽³⁾، حيث سيكشف المجاز على مستوى ممارسة المتلقي المؤمن إذ تؤدي قراءته للقرآن ضمن أداء الشعائر التعبدية الصلاة، التلاوة، الدعاء، العزاء والجنائز.. إلخ عن حالة من تقمص الخطاب جسديًا ومعايشة كتجربة حية تنغمس فيها الذات في استجابة حسية انفعالية (التراتيل،

(1) السابق، ص: 201.

(2) Bordieu (Pierre), Le sens pratique, p: 111.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 118.

البكاء) ليتحقق المجاز كانتقال من حالة وضعية الخطاب إلى حالة التحقق الجسدي «مهما ألحنا فلن نستطيع أن نلفت الانتباه بما فيه الكفاية إلى أهمية تمثل المؤمنين الذين يفهمون العربية ويقرأون القرآن جسدياً للبنية الأسطورية والشحنة العاطفية والجمالية والمضمونات المعنوية الناتجة عن التكرار الشعائري العبادي»⁽¹⁾، هكذا ينعكس المفهوم السوسولوجي للمجاز في قراءة الخطاب القرآني، ذلك أن «الاعتقاد العملي ليس حالة نفس أو في الأقل من ذلك أيضاً، نوعاً من الانتساب النهائي لكيان من العقائد أو المذاهب المثبتة.. ولكنه إذا جاز التعبير حالة جسد. الرأي الأصلي هو هذه العلاقة من الانتماء المباشر الذي يتأسس في الممارسة العملية بين مظهر خارجي (تجسد الخارجي) والحقل الذي يرتبط به، التجربة الصامتة للعالم كما تجري بسهولة لتزويد الحس العملي»⁽²⁾.

قد رأى أركون ضرورة وجود سيميائيات خاصة باللغة الدينية بناء على تعددية الأنظمة السيميائية لتلك اللغة باعتبارها تقرن النظام اللساني إلى التراتيل إلى الحركات التعبدية في أداء الدلالة والمعنى، فعندما «يصلي شخص ما بلغة دينية معينة سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة الخاصة باللغة الدينية»⁽³⁾.

ولكن تلك الطقوس والشعائر - حسب بورديو - ينظر إليها كحالات تقمص جسدي عن طريق تفاعلها المستمر أثناء عملية الأداء ضمن الموقف الاجتماعي العملي، إذ كل الأوامر الاجتماعية تأخذ بنيتها جزءاً من وضعية الجسد ومن اللغة لتوظف كمستودع للأفكار المختلفة⁽⁴⁾. إن الجسد يعتقد فيما يلعب

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 279.

(2) Le sens pratique, Bordieu (Pierre) p: 115.

(3) أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، ص: 121.

(4) Le sens pratique, Bordieu (Pierre) p: 115.

(يمثل) يبكي إذا مثل التعاسة، لا يتصور ما يد ثله، لا يسجل الماضي في ذاكرته، إنه ينجز الماضي، يعيده إلى الحياة. ما يتعلم بواسطة الجسد ليس شيئاً نملكه كمعرفة نستطيع أن نأخذها في ذاتها ولكنها شيء نكونه، وهذا يلاحظ خاصة في المجتمعات غير الكتابية، حيث لا يمكن أن تحيا المعرفة الموروثة إلا كحالة غير مادية⁽¹⁾. إن بورديو الذي درس الوسط الاجتماعي البربري في ضوء التمايزات الاجتماعية والنفسية بين الجنسين يلخص حقيقة التقمص الجسدي كاستعارة لعالم الأشياء الذي ليس في ذاته إلا دائرة غير منتهية من الاستعارات التي تتجاوب بصمت⁽²⁾.

الواقع أن صحة هذه الملاحظة لا تجعل منها خاصية مستقلة للغة الدينية وإن كانت شديدة البروز والفاعلية فيها، «فكل نظام لغوي ثانوي يمكن أن يتحول إلى مجال الدلالة السيميولوجية ينتج مستوى معقداً من الدلالة يتجاوز دلالة المنطوق اللغوي، فالأنشيد الوطنية والشعائر الكفاحية والصيغ الجنائزية وعبارات التحية والوداع واللقاء كلها تتجاوز دلالتها دلالة المنطوق اللغوي خاصة في السياقات الاحتفالية. لا ننكر بالطبع أن اللغة الدينية لها خصائصها لكنها خصائص لا تخرجها كلية عن نطاق اللغة»⁽³⁾.

إن المجاز في القرآن هو إذاً تركيبة نصية نفسية جسدية معقدة تتحقق عبر العلاقة التفاعلية بين النص / الخطاب وبين المتلقي - المؤمن، وعبر هذه التركيبية تتجسد كلية النص القرآني حيث لا يمكن أن يقرأ أو يعاش إلا كمعنى وكتجربة كلية مستبطنة ومشخصة جسدياً، تلك هي النتيجة التي يرمي الباحث إلى إسنادها عبر مسألة المجاز المركب (اللغوي / الشعائري) وهي وإن كانت نتيجة مستخلصة بعمق إلا أنها تعيد من زاوية أخرى إثارة إشكالية العلاقة بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية. فإلى أي درجة يمكن الفصل بينهما في سياق تحديد خصائص الخطاب القرآني «إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي

(1) Ibid, p: 123.

(2) Ibid, p:129-130.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 121.

إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضيفه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل، ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظواهر القرآنية التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة، من هنا لا يصح استنتاج أركان أن كلية النص جوهرية ثابتة إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبل الترضيات الضمنية⁽¹⁾.

إن هذه الملاحظة تقودنا إلى بحث الوظيفة التي أسندها الباحث إلى التركيبة المجازية في القرآن، فلغة الخطاب القرآني عبر المجاز تنجز فعل التعالي بالواقعي التاريخي والنسبي إلى المطلق والدائم، وهذه تحديدًا هي الوظيفة الجوهرية للغة الدينية المقترنة أساسًا بفاعلية الوعي الأسطوري، «إن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، إنها فوق التصور ومرتبطة دائمًا بأنطولوجيا معينة تعبر عن ذاتها بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكم فيما بعد بأنماط تعبير كل أولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم. كانت الأديان قد فعلت نفس الشيء عندما فضلت إحداث التجديد المعنوي عن طريق استخدام المجاز وفرضت بذلك طرازًا من وظيفة اللغة تكون الأولوية فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع، ولكن التيلولوجيات ترفض اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تركيب مجازي فسيح وواسع...»⁽²⁾.

تعيد معالجة التركيبة المجازية في الخطاب القرآني تحديد العلاقة بين الظاهرة القرآنية وبين التاريخ أو بين الوحي عمومًا وبين التاريخ. سنتذكر دائمًا أن التاريخية هي الإطار النهائي لكل الممارسات والتصورات والإنجازات البشرية «تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي تستثمر (= توظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا ثم صراعنا ضد الموت»⁽³⁾.

(1) نفسه، ص: 117-118.

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 39-40.

(3) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 121.

إن مفهوم التاريخية يقتضي النظر إلى القرآن نفسه كممارسة تاريخية واجتماعية ولكن البنية الأسطورية الرمزية للخطاب (تركيبة المجازية) تتجه إلى تحويل الوقائع الفعلية للتاريخ أو الأحداث والوقائع المشروطة إلى قيم وحالات نموذجية عامة مجردة من كل ملابتها التاريخية، إنها تصنع من الحالة التاريخية النسبية المشخصة زمانًا ومكانًا أنماطًا ومعايير نموذجية، فالتعالى - وظيفة المجاز الجوهريّة في الخطاب القرآني - هو تحويل التاريخ إلى لا - تاريخي مطلق، «أقول إن الوثبة الروحية تتركز بشكل ما على التجربة المحسوسة، إذًا على التاريخ. إن المطلق الأعلى الذي عاشه النبي يتجلى دون انقطاع بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية. أشير هنا إلى تلك السلسلة من الأحداث التدشينية المتمثلة بأعمال النبي بصفته رئيسًا لجماعة وليدة وبالآيات القرآنية المصاحبة لهذه الأعمال والمؤدية إلى تساميتها، هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تحور وتحول إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى»⁽¹⁾.

يمكننا أن نعيد فهم المجاز كآلية جوهريّة قامت بطمس كل الحدود والعلامات الواقعية للمواقف والقضايا التي رافقت عمل النبي (الاجتماعي) وأضفت عليها طابع القداسة، أي إبرازها كمواقف أو مبادئ عليا ومعايير موجهة للتعميم في كل زمان ومكان باعتبارها ذات مصدر غير تاريخي (إلهي)، وهكذا فإن الصفات التي تضافى على شخص النبي ﷺ لتخرجه من موقعه البشري والتاريخي هي من فعل التحويل المجازي، وبالمثل فإن الكائن الأعلى هو قيمة مصعدة مجازيًا انطلاقًا من المعبودات الأرضية التي دان لها الاعتقاد القبلي في واقع ما قبل الإسلام، تلك هي الأطروحة التي اجتهدت شابي في إرسائها والتي تؤطر في منهجيتها كما في نتائجها خلفية المشروع النقدي القرائي الذي يجترحه أركون⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 91.

(2) Chabbi, Le Seigneur du Tribus: L'islam de Mohamet, p: 52-55.

تعلي التركيبة المجازية في الخطاب القرآني أولاً الموقف التاريخي المحدود إلى مستوى القيمة النموذجية، ثم تبقى تلك القيمة في حالة انفتاح على التأويل والتموضع والتناسب مع القيم المسجلة أو المهيمنة إيجابياً في مرحلة أو في ظرف تاريخ واجتماعي معين «كل الحقائق وكل الشوق والآمال التي خالجت وتخالج قلوب أجيال من المسلمين تجد أصداء لها قوية في عدد كبير من الآيات.. هذا الانتقال من حالة خطاب محدد عرضة لكل التصويبات السوسيولوجية والتاريخية.. إلى عالم من المعاني التي تتجاوز الفرد والمجتمع والتاريخ.. يتحقق بفضل عدد كبير من الآيات التي تعمل بأن واحد كمجرد وحدات تركيبية ذات بنية رمزية»⁽¹⁾.

إن رمزية الخطاب القرآني -تركيبته المجازية- ليست مجسدة في إضفاء القداسة والتعالي على وقائع التاريخي الفعلي وتحويلها إلى نموذج، ولكنها أيضاً تمنح كل عبارة في القرآن ذات واقع متخصص قابلية التعميم والتمثل القيمي أو المعرفي في حياة المؤمنين، فالرمزية المجازية هي ما تتيح تلك الإمكانية الواسعة لاستخدام الخطاب القرآني وإحلال مبادئه في كل زمان ومكان «يرتكز التعبير على الرمزية لكي يفسح لنفسه مجال القبول في حين أن الرمزية تطلق بمناسبة كل تعبير واحد أو أكثر من المعاني المحتملة»⁽²⁾.

إن إحلال النموذج الرمزي بدل الواقعة التاريخية هو الفاعلية القصوى الجوهرية للتركيبة المجازية في القرآن، وإن كانت هذه الخاصية لا تسمح وفقاً لمنظور الباحث بتأسيس أو تحقيق أية معرفة بالتاريخي الواقعي عن طريق الخطاب القرآني فإنها بالمقابل تفرض على وعي المؤمن إجبارية البحث عن معايير ممارسة حياته انطلاقاً من القيمة الرمزية لذلك الخطاب، فالعلاقة التي تحكم وعي المؤمن إزاء الخطاب هي علاقة مرجعية رمزية «فالصيغة الرمزية تستجيب لضرورات التحكم الاجتماعي.. يحدث إجماع قدرتي، لا نتفق على ما يريد الرمز أن يقول

(1) أركون: الإسلام الأمس والغد، ص: 203.

(2) نفسه، ص: 204-205.

ولكننا متفقون على الاعتراف له بسلطة سيميائية⁽¹⁾، بمعنى أن المؤمن يعيد تمثل العبارات القرآنية تمثلاً تلقائياً كتعبير عن مواقف حياته ووجوده، وبالمثل فإن الوعي الاجتماعي يتمثل واقعه في ضوء توجهات الخطاب القرآني وعندما تتوصل رمزية الخطاب القرآني إلى إحلال هذه السلطة في وعي المؤمنين: سلطة تمثل الحياة والوجود فإنها تؤسس عملياً ونظرياً ذلك الاتجاه القائم لدى التيارات الدينية إلى اتخاذ القرآن مرجعية تنظيم وتشريع في مستوى الحياة الاجتماعية.

إن الأثر الحاسم لهذه الخاصية (رمزية الخطاب القرآني) على وعي المتلقي (المؤمن) يسمح لنا بإعادة تقييم عملية تفكيك الخطاب الديني أو عملية إزالة الأسطورة (= الأرخنة) التي توخاها الباحث كهدف لمشروعه القرائي، ذلك أن وضع القرآن في ضوء التاريخية وممارسة عملية الحفر الأركيولوجي في أصول تشكله موجه إلى تعرية مستويات التعالي والأسطورة التي تنطوي عليها البنية المجازية في القرآن، ولكن السلطة الرمزية للخطاب القرآني لا يمكن تعريتها أو إبطال فاعليتها واجباريتها إزاء القارئ نتيجة قوتها الرمزية الاعتقادية.

إن وحدة القرآن كنص كانت دوماً تتعرض للتفتيت أو التقسيم اثر التمييز الذي يقيمه التفسير الكلاسيكي بين طبيعة نصوصه الجزئية، إذ نظر إلى بعض سوره وآياته على أنها تجسد طابعاً تشريعياً بعرضها أو تقريرها مجموعة من الأحكام والمبادئ العملية المباشرة. بينما اعتبر بعض الآيات الأخرى وصفية تم الاعتراف بطابعها المجازي الأداتي. وضمن هذا التمييز لم يكن تراعي أثناء عملية التفسير اقتران تلك الآيات (التشريعية الوصفية) في سياق نصي واحد، إذ يتم الفصل بينهما وتوظيفهما أو فهمهما كنصوص مستقلة انطلاقاً من المعيار الوظيفي الأولي.

إن هذا المنحى الذي حكم مجرى (قراءة) النص القرآني في مستوى حقول دراسته أبقى مسألة الوحدة، أي استقبال النص كوحدة والنظر إلى آياته بروح واحدة كخطاب حي منشق من الله بكل مستوياته كحقيقة قائمة في القراءة

(1) إيكو (أمبرتو): السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص: 371.

الشعائرية التعبدية. إن مبدأ المجاورة الذي يحكم العلاقة بين الآيات المجازية والآيات المباشرة في السورة أو يحكم المقاطع في الآية الواحدة كان يسمح ضمن القراءة الشعائرية باندماج كلية النص في ذلك الإحساس العميق بمجازية القرآن كخطاب حي فوار يملأ الذات القارئة بمعنى المشاركة والتواصل وحتى التقمص.

إن الوحدة التي يشكلها الخطاب القرآني في مستوى وعي المتلقي المؤمن قائمة أساساً من منطلق الإحساس أو الاعتقاد بذلك المجاز التأسيسي بأن الله يخاطبه مباشرة، يأمره، ينهاه، يروي له حقيقة التاريخ والعالم. ولذلك فإن المصحف لم يكن بحاجة إلى أساس ترتيبى أو تنظيمى آخر تاريخى أو منطقي أو موضوعاتي من أجل دعم هذه الوحدة الأولية. «فالبنية النصية للمصحف المشكل منذ عهد عثمان تشهد بطريقة لا يمكن دحضها على تصور شامل لكل الوحي من قبل وعي لا يتجزأ.. أي الوعي الإيماني.. في الواقع إننا نجد في (المصحف) أن المجاز الأكثر بريقاً وسطوعاً والقاطع يجاور الأوامر الأكثر ثرية»⁽¹⁾.

من أجل أن يؤكد الباحث حقيقة تلك الوحدة القائمة نصياً على مبدأ المجاورة وذاتياً على وحدة الإحساس أو الاعتقاد أو الوعي بالقرآن كخطاب واحد مهما اختلفت تركيباته فإنه يقدم الشاهد بسورة النور من وجهة نظر تحليلية كنموذج لمبدأ الوحدة: «نجد في هذه السورة حسب عناوين ترجمة بلاشير: حالات تخص الفسق والافتهام بالفسق - نزع تهمة الزنا عن عائشة - حالات تخص العلاقات الاجتماعية وآداب النساء - أوامر تخص طريقة التعامل مع العبيد، وفجأة نتقل من الآية 33 التي تمنع إجبار النساء على الدعارة إلى الآية 34 التي ترفع أو تنقل مجازياً كل المسائل السابقة واللاحقة إلى مستوى التعالي، حيث يسترد الخطاب القرآني وظيفته وطريقة اشتغاله بشكل تام»⁽²⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية ص: 201-202.

(2) نفسه، ص: 202. سورة النور الآية 35 ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلٍ نُورِ فِيهَا مِصْبَاحٌ أَلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾.

الواقع أن وحدة الوعي بالقرآن «كقول الله» متجذرة في الاعتقاد والفكر الإسلاميين، فضلاً عن حقيقة التجاور الذي يحكم العلاقة بين الآيات المجازية والنثرية على مدار الخطاب القرآني، ولكن تلك الحقيقة مشروطة بأبعاد أخرى سواء في وعي المؤمن أو في مستوى الأطر العلمية المؤسسة للبحث في القرآن داخل التراث الإسلامي عمومًا، ففي مستوى الوعي (الاعتقادي) كانت حقيقة أن الله يتكلم، يأمر، ينهي، يروي مؤسسة في أصل الوعي الإيماني ليس على اعتبار المجاز وإنما على اعتبار الحقيقة ذاتها، فالله يستقبل في الوعي الإيماني كفاعل حقيقي وكأمر حقيقي وكمخاطب حقيقي، والإحساس بكيونته على وجه الحقيقة هو ما يشكل باعث الانجذاب والتواصل الحي مع خطابه أيًا كان نمط ذلك الخطاب، ولذلك كانت أوامره ونواهيه ونداءاته المبتوثة في سياق الخطاب القرآني مسلّم بها على وجه الحقيقة الموجبة للفعل، وفي ظل هذا الاعتقاد التأسيسي المحايث لعملية التواصل مع القرآن نُظر إلى المجازات المترددة في الخطاب القرآني كمظهر أو أداة لكلمات الخطاب الإلهي وتفوقه، ولكن في حدودها كأدوات أو كسبل للحقيقة إزاء أصناف المبلغين في نهاية الأمر⁽¹⁾.

الواقع أنه من زاوية نظر الموقف الاعتقادي المجسد عبر عمليات القراءة الشعائرية الحسية المستثمرة في حياة المسلمين ظل القرآن الكريم ككلية قائمة ليس كمجاز حي فحسب وإنما ككلمة الله الحقّة، وظلت مجازاته مسلّمًا ببراعتها وتفوقها كمجلى للقدرة الإلهية وهذا الموقف للحقيقة القرآنية اعتقادًا يوازي أو يطابق عمليًا الشرط الموضوعي للحقيقة الطبيعية. فعندما تقرأ سورة النور شعائريًا فإنها تعاش كخطاب حي يمتلك شروط الاقتضاء لأن يعاش أو يطبق بوصفه مجسدًا لأوامر حقيقية، أما الآية ذات القيمة المجازية العالية فهي أيضًا تقاس برغم طابعها المجازي كحقيقة، أو كمعبر للحقيقة اللامتناهية. إنها إحدى مزايا الحقيقة القرآنية من منظور الأفق الاعتقادي.

(1) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص: 116.

تكتسي المسألة أبعاداً أخرى إذا انتقلنا إلى الشرط العلمي لإنتاج المعرفة بالقرآن لكنها جميعاً تظل مرهونة بقضية أو بشرط الوعي الإيماني نفسه. ولا تعارض من هذه الواجهة بين القراءة الشعائرية المؤسسة على ذلك الوعي غير المجزأ، وبين القراءة التحليلية التي تروم إنتاج معرفة معينة لحساب حاجات عملية أو دينية. إن العالم المفسر الذي يباشر دراسة القرآن ويجتهد في استنباط أحكامه ومعانيه، يمارس عملياً خارج حدود عمله العلمي قراءة شعائرية تتقمص النص كوحدة أو ككلية قائمة حية ومستمرة داخل فعل القراءة.

إن الفعل التجزيئي الذي يمارس على القرآن ضمن حقل التفسير أو علم الكلام (آيات العقائد) أو الفقه (آيات الأحكام) هو في الواقع المستوى الذي يستعمل فيه القرآن كمرجع. وتلك المرجعية في ذاتها مؤسسة على قاعدة الوعي الاعتقادي الذي تتلاشى في ضوئه أية أهمية للتعارضات التخصصية القائمة بين القراءة الشعائرية والقراءة التحليلية. إن الوعي الإيماني يمارس تجليه ضمن القراءة الشعائرية كإحساس وممارسة معيشة لكلية الوحي (كلام الله) وضمن الممارسة العلمية (التفسير، الفقه، الكلام) كمرجعية علمية دينية تجيب على الاحتياجات العملية للمؤمن التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر شروط العمل التحليلي. إن وحدة القرآن هي وحدة اعتقادية قائمة في وعي المؤمنين لا يتم التخلي عنها في سائر الأعمال التحليلية التي تفهم أغراضها ومقاصدها في ضوء الإيمان المستمر بتلك الوحدة رغم عملية التجزئة المقتضاة وفق مستلزمات البحث أو الدراسة العلمية، فلا يمكن إذا التعويل على إمكانية التعارض بين القراءة الشعائرية والقراءة التأويلية داخل الوعي الاعتقادي.

لم يكن ممكناً إذاً بحث القرآن علمياً في أي حقل من الحقول التخصصية التي نشأت حوله دون القيام بتجزئة النص القرآن- إجرائياً- مع الاحتفاظ بالحالة الأصلية: الإحساس الدائم به كوحدة، «صحيح أنهم قد فرزوا من القرآن بعض الآيات التشريعية وفصلوها عن غيرها ولكن لم يتصور الفكر الإسلامي ولا المسلمون القرآن في أية لحظة من اللحظات ككتاب مجزأ أو مفتت. لقد

تصوره وعاشوه كوحدة متكاملة ووحدة»⁽¹⁾، هكذا يعود أركون إلى الاعتراف بعدم تعارض الموقف الإسلامي (الشعائري / العلمي) إزاء مبدأ الوحدة في القرآن، وإذا كان الباحث واعياً بهذه المسألة فلماذا سعى إلى التمييز بين القراءة الشعائرية (كتجسيد للوحدة) وبين (القراءة العلمية) كإطار للتفتيت برغم وضعهما كموقفين متكاملين ومترتين: الموقف التعبدي، الموقف التأملي؟ لماذا الدفاع عن وحدة النص القرآني في ضوء القراءة الشعائرية واعتبارها شرطاً لإعادة قراءة القرآن أمام الممارسة التحليلية في الفقه والتفسير؟ ثم ألا يتعارض هذا الموقف (الإصرار على كلية القرآن) كمعطى إسلامي مع شرط التاريخية (عملية التكوين التاريخي للقرآن نفسه)؟

الواقع أن الباحث اجتهد في إرساء مجازية القرآن كمبدأ كلي يتجسد عبر التقمص الشعائري ليؤسس الموقف من آيات الأحكام من خلال إبطال مشروعية اعتمادها كمصدر تشريعي، إذ أن تلك المشروعية قائمة في التفسير التقليدي على التمييز بين طبيعة الخطاب في تلك الآيات وبين طبيعة الخطاب في السور المكية: تمييز الخطاب الأول كأوامر ونواهٍ حقيقية مستقلة عن حدود الطبيعة المجازية.

إن الإلحاح على كلية المجاز القرآني واعتبار الخطاب القرآني منبثقاً من مجاز أولي (الله يتكلم) حيث لا يمكن فصل أي من أجزاء ذلك الخطاب (الأوامر / النواهي) عن ذلك الأصل المجازي المؤسس يبطل وظيفياً - من جهة المبرر اللساني الخطابي - إمكانية الاعتماد على جزء من القرآن كنص لبناء التشريعات أو القوانين: «هل من المسموح أن تقرأ الآيات المصروفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله؟ هل من الممكن أن نستخرج من القرآن قانوناً تشريعياً أو حتى نظاماً أخلاقياً دون أن نطمس المجاز الأولي المؤسس لنوع من الخطاب؟»⁽²⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 218-219.

(2) السابق، ص: 202.

إن ممارسة أي فعل تشريعي انطلاقاً من النص القرآني هي في الواقع تجاوز أو إهدار لطبيعته المجازية. تلك الطبيعة التي يحتفظ الأداء الشعائري (حالة التقمص) بحيويتها، وهذا يؤكد أن المجاز في القرآن يكتسب بعداً أنثربولوجياً كممارسة جماعية معيشة، فكلية الخطاب القرآني كما يرسبها أركون هي قيمة مضافة تنتمي إلى الظاهرة الإسلامية لا إلى الظاهرة القرآنية نفسها. ذلك ما يمكن أن يفهم كتناقص منهجي في قراءة الباحث: «والحقيقة إن إصرار أركون على مجازية اللغة الدينية نابع من أن مفهوم الكلية السابق الإشارة إليه هو مفهوم يعتمد على الفصل بين المجاز "اللغوي" والمجاز بالمعنى الأنثربولوجي»⁽¹⁾.

إذا كانت كلية القرآن المجازية قد تشكلت بعداً عبر التقمص الشعائري للمؤمنين فإنها تتعارض مبدئياً مع الحقيقة التاريخية لظهور القرآن مجزئاً عبر فترة زمنية امتدت عشرين عاماً مساوفاً لوقائع تاريخية في مسار الدعوة. فإذا أردنا موضوعة القرآن في إطار تكونه التاريخي لزم منهجياً عدم الاستسلام لفكرة الكلية التي تبدو وفقاً لهذا المعطى التاريخي كظاهرة إسلامية مفارقة: «كيف يمكن قراءة القرآن قراءة كلية مع الاحتفاظ بمفهوم التاريخية؟ هذا السؤال أولي وبديهي لأن إعادة وضع النص في التاريخ تعني النظر إليه في تكونه: كيف تكون وتركب من خلال "النزول" على مدى بضع وعشرين سنة. حيث كانت الآية والآيات تتلبس ببعض الوقائع الجزئية، وبنية النص كما هي في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور كما هو معروف لترتيب النزول أي سياق التكوّن؟ إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تتعارض تعارضاً شديداً مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ، وليس كافياً لتجاوز هذا التعارض تلك التفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.. إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل الترضيات الضمنية»⁽²⁾.

(1) أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، ص: 119.

(2) السابق، ص: 117-118.

يؤسس الباحث محاولة إثبات "كلية القرآن" على قاعدة النظر إلى الخطاب القرآني كمجاز حي، فالكلية المقصودة مقترنة بالمجازية، وهي موجهة كمبدأ تستكشفه قراءة الباحث لإبطال إمكانية التعامل مع القرآن أو قسم منه كمصدر للدلالة الحرفية التي تعد أساس مبدأ التشريع ولذلك فإن موقف الباحث المنهجي يستبطن حكمًا مسبقًا لنفي قضية التشريع في الخطاب القرآني، فبقدر ما تبدو "كلية القرآن" أطروحة مستساغة "إسلاميًا" ومبررة علميًا إلا أنها متعارضة إزاء المقصد الديني لأنها تنتهي إلى نفي أحد أهم لوازم المعتقد الإسلامي: مرجعية التشريع. إننا إزاء تأسيس مبطن لمقولة "العلمانية" عبر الإلحاح على الكلية المجازية للقرآن.

على أن لمسألة الكلية وجهًا آخر، فمحاولة تجاوز «الحقيقة» التاريخية للقرآن كخطاب مجزأ في ظهوره متزامنًا مع وقائع الدعوة انتهت دائمًا إلى إحلال تعارضات بين أجزاء النص لأنها اجتهدت في فرض مبدأ الوحدة أو الكلية على القرآن ثم ذهبت تزيل ما نشأ من مظاهر التعارض أو الاختلاف بين نصوص القرآن بفعل شروط أو سياق تشكلها التاريخي بواسطة الممارسة التأويلية، «إن القراءات المتعددة للنص القرآني تختلف حول موضوعة المجاز في القرآن من جهة وتختلف حول موضوعة الغامض والواضح - ما يُعرف بإشكالية المحكم والمتشابه في علوم القرآن من ناحية أخرى... وهذا الاختلاف فرع لاختلاف حول قاعدة التأويل.. ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف باعتباره خلافًا حول بنية النص أو بالأحرى حول مركز إنتاج المعنى والدلالة، وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تعامل نابع من تطور الظاهرة الإسلامية أو التاريخ. لقد كانت مهمة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي هي دائمًا إزالة التعارضات الدلالية بين بعض أجزاء النص، وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل»⁽¹⁾.

(1) نفسه، ص: 119 - 120.

تبدو الكلية إحدى الحقائق المستبدة بالنظر إلى القرآن سواء في الموقف التفسيري القديم أو في موقف الباحث، ولكن ينبغي الالتفات إلى الفارق الجوهرى بين الموقفين، ذلك أن ما نحكم في التفسير الإسلامى هو المقصد الدينى من خلال النظر إلى القرآن كخطاب إلهى يتحتم النظر إلى دلالاته في ضوء مقصد كلى واحد باعتبار قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها⁽¹⁾ في كل زمان ومكان قصدًا مستنبطًا باستقراء الخطاب القرآنى نفسه⁽²⁾ ولذلك كانت الكلية مؤسسة على وحدة المصدر الإلهى ووحدة المقصد الدينى التشريعى من نزوله، مما انتهى إلى إهدار الدلالة التاريخية عبر آية (عموم / خصوص)⁽³⁾ الأصولية، أما الكلية المجازية التى يؤسسها الباحث فهى وإن كانت تتوكل على واقع القراءة الشعائرية إلا أنها تنطلق فى عمقها الإستمى من نظرة جذرية إلى الخطاب القرآنى كمجاز حى منبثق عن نشاط التخيل الاجتماعى أو الوعى الأسطورى، حيث لا يمكن "إستمائياً" التعامل معه (أو مع أى من خطابات الوحي) أو حتى مع قسم منها كخطاب منتج أو مؤسس للحقيقة الواقعية. إن القرآن كتركيبة مجازية كلية يؤدي وظيفة أخرى غير ما تؤسسه الخطابات العملية المباشرة، إذ «إن اللغة الدينية تتميز عن غيرها من اللغات في أنها تعرض صوراً رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة عن الحياة والوجود، لقد اكتشفت اللغة الدينية شكلاً فريداً نادر المثل (بعض اللغات الشعرية تقرب منها) للوظيفة الرمزية»⁽⁴⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات، ط 1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، العقربية 1997، ج 2، ص: 8.

(2) نفسه، ص: 12. أورد الشاطبي مجموعة من الآيات على سبيل الاستقراء: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

(3) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص، ص: 107.

(4) أركون: الإسلام.. الأمس والغد، ص: 202.

هكذا يمكن تحقيق فهم أدق لمنظور الباحث إزاء فكرة "كلية القرآن"، إنها لا تدخل مطلقاً في حساب الترضيات كما ألمح أبو زيد بل تنغرس عميقاً في استراتيجية القراءة "النقدية" التفكيكية التي تعيد تأسيس وظيفة القرآن انطلاقاً من إعادة النظر في طبيعة تربيته الغوية، ولذلك فإنه إذا كان من المسموح به نقدياً إلحاق الغرض الأيديولوجي بقراءة الباحث في مسألة كلية القرآن فإن طبيعة الموقف الأيديولوجي الذي تجسده قراءته ليست في اتجاه إسناد الأيديولوجيا الدينية القائمة كما افترض نصر حامد أبو زيد وإنما هي في اتجاه إحلال أيديولوجيا التحرير «يبدو الإصرار على الكلية بوصفها صفة جوهرية يكاد يخرج بالتحليل العلمي من دائرة الترضيات ويقترّب من دائرة الأيديولوجيا»⁽¹⁾.

إن الوظيفة الرمزية التي ينظر إليها الباحث كقيمة نهائية للخطاب القرآني هي ما يجعل منه أثراً لتأمل منفتح باستمرار على التأويل والمعنى الإنساني أو على سلسلة مضمرة ولا متناهية من القراءات الممكنة⁽²⁾ المتحررة من أية ممارسة دوغمائية تستخدم النص لإنشاء قواعد أو تنظيمات محدودة وملزمة في حياة الإنسان، ذلك هو المقصد الإنساني الذي تعززه نظرة الباحث للقرآن كبنية رمزية بإزاء الموقف الكلاسيكي الذي يرسّخه كسلطة مرجعية للإنسان والحياة، وفي هذا المستوى أمكن التماس الموقف الأيديولوجي الذي انطوت عليه قراءة الباحث.

رابعاً: الإعجاز القرآني.. سلطة النظم/أمر سلطة العجيب المدهش

إذا كان القرآن يشكل بنية (أسطورية) وتركيبية مجازية على مستويي النوعي والخطاب اللذين يجسدهما، فمن الضروري إعادة بحث فاعليته على مستوى التلقي، تلك الفاعلية التي ترسخت قوتها وتفوقها كمبدأ اعتقادي في آن واحد تحت عنوان الإعجاز، فهل يسلم الباحث بأطروحة الإعجاز الأسلوبي التي تبناها

(1) أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، ص: 120.

(2) (Umberto), L oeuvre ouverte, TR: Chantale Roux de Bezieux, Edition du Seuil, Paris 1965, P: 35 Eco.

التراث البلاغي الديني على مدى قرون طويلة؟ إن الجواب عن هذا التساؤل يمثل ضرورة حاسمة لاستكمال التعرف على الموقف النظري والتكويني الذي يحكم منظور الباحث النقدي إزاء الخطاب القرآني والذي يتمظهر في خطوتين متلازميتين: نقد نظرية النظم، إعادة تأسيس مبدأ الإعجاز.

إن كلية القرآن، كتركيبة مجازية، المتحققة ضمن القراءة الشعائرية لا تجسد كلية القرآن المعيشة لدى المؤمنين في ضوء موقفهم الشعائري الحي الذي لا يعترف بانقسام التعبير القرآني (مباشر / مجازي) (مدني / مكّي) (تشريعي / وصفي) كما لا تتوخى إبطال مشروعية الاستناد إلى النص كمرجعية للتشريع فقط، ولكنها تعيد النظر في مفهوم الإعجاز نفسه الذي نظر إليه «بشكل كثيف ومنتظم من قبل العديد من المؤلفين العرب الذين سيطر عليهم موقف أرسطو وبلاغته.. لهذا السبب نرى أن أي مقارنة أدبية للقرآن ينبغي أن تبتدئ باستعادة نقدية للأدبيات التي دارت حول الإعجاز»⁽¹⁾. لا شك أن نظرية الإعجاز لم تولد متكاملة في ظل التراث الإسلامي وإنما أخذت منحى تطورياً اختلافاً انتهى إلى صياغتها في ضوء مفهوم النظم لدى الجاحظ والباقلاني⁽²⁾. وبرغم أنها ولدت مستويات أخرى منها: الإعلام بالغيوب، الصرفة⁽³⁾ إلا أنها اشتعلت أخيراً كنظرية تختص بالمستوى اللساني والبلاغي للقرآن بالنظر إليه كنظم مفارق فوق طاقة البشر تصديقاً لمنطوق القرآن نفسه⁽⁴⁾.

لقد استعاد الباحث مجمل نظرية الإعجاز من خلال نص الباقلاني مسجلاً جوانب مراجعته النقدية مع الاعتراف مسبقاً بالمنجز البلاغي المستكشف في ضوء

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 198.

(2) الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط 1، دار المعارف، القاهرة 1954 ص: 35.

(3) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 30.

(4) البقرة، الآية: 23-24 ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْزَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾.

دراسة الإعجاز، أي الوقوف على خاصية العدول في العبارة القرآنية أو استكشاف نظام الجملة القرآنية «في الواقع إنه على الرغم من أن الوعي اللغوي العربي كان خاضعاً للحاجة الدينية من أجل البرهنة على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس فإنه قد لاحظ جيداً إما عن طريق الحدس وإما بواسطة التحليلات البلاغية نقضاً للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني»⁽¹⁾.

يبرر الباحث جوانب القصور في نظرية الإعجاز: الغرض التبجيلي الذي يحكم كل مستويات القراءة الكلاسيكية، الاستناد إلى فرضيات البلاغة الأرسطية، حيث يقع إهدار وحدة النص أو الواقعة اللسانية عموماً بواسطة ثنائية فصل (المجاز/ غير المجازي) (الشكل/ المضمون) (اللفظ/ المعنى)، مما أصبح متجاوزاً في المكتسبات اللسانية الأدبية الحديثة الموقف (العقائدي) باعتبار القرآن كلاماً إلهياً (غير مخلوق). وإذا ما تفحصنا هذه التحفظات الثلاثة وجدنا أن الملاحظة الخاصة بقصور البلاغة الأرسطية تتعلق موضوعياً بإبستمي التفكير والبحث في الظواهر اللسانية المهيمن عصرئذ حيث لم يكن ممكناً وفقاً للحاجز التاريخي المعرفي تجاوز المقررات النظرية التحليلية التي تحكم التعامل مع الظاهرة اللغوية الأسلوبية، ومع ذلك فإن الاشتغال الذي أنجزه البحث البلاغي في القرآن بتلك المقررات توصل إلى صيغة ابتكارية ضمن نظرية النظم المؤسسة في جانب منها على قواعد النحو العربي في بعدها البلاغي مفتتحاً منظوراً تحليلياً لمسألة النص يؤسس القيمة البلاغية في المستوى المشترك الذي يتجاوز ثنائية اللفظ / المعنى إلى فضاء (النظم) أي القواعد (النحوية) التي يتم بواسطتها (تشكل واختلاف اللفظ والمعنى). لقد اعتبر هذا المنجز البلاغي مستنداً تراثياً لتأصيل كثير من المفاهيم النقدية الحديثة: وحدة النص، مفهوم البنية، الأسلوب.. إذ نظر إليه لدى النقاد والبلاغيين المعاصرين كنص متميز في الثقافة العربية وكنظرية منافسة منهجياً لبعض مكتسبات النقد الغربي⁽²⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 199-200.

(2) أبو زيد (نصر حامد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999، ص: 181-183.

الواقع أن نظرية النظم برغم تنويعها لمسار البحث في قضية الإعجاز القرآني وتكاملها كأرقى جواب نظري وتحليلي على سؤال الإعجاز إلا أنها برزت في أسسها النظرية النحوية البلاغية كما في أمثلتها التطبيقية مستقلة عن حتمية الأطر الدينية، تمتلك صياغتها كنظرية قابلة للتطبيق على كل النصوص، فهي نظرية مبررة داخل الأطر اللغوية النحوية العامة بغض النظر على الحافز الديني الذي دفع إلى إنجازها، فعندما تؤكد هذه النظرية أن النظم القرآني نظم ممتنع⁽¹⁾ أو مختلف عن نظم التعبير الأخرى فهي ترسيه تحليليًا نصيًا موضوعيًا، ولكنها تلتقي بالبعد العقائدي عندما تقرر أن ذلك النظم القرآني معجز في ذاته، وهنا يتجسد المستوى العقائدي لمبحث الإعجاز. هنا نلتقي بالغرض التبجيلي الذي يحكم اتجاه البحث في الإعجاز والذي يتقاطع مع الملاحظة الأخيرة للباحث: اعتبار القرآن كلام الله (غير مخلوق)، إذ أن منطلق الغرض التبجيلي هو الاعتقاد بإلهية القرآن. وهكذا تبدو نظرية الإعجاز غير قابلة للبحث أو المراجعة خارج قضية الاعتقاد أو الوعي الإيماني الذي يستقبل الخطاب القرآني.

لا تتعلق المسألة في ضوء هذا المنظور الأنثروبولوجي اللساني بنوعية نظم مفارق ذي صفة متعالية يفرض سطوته الحتمية على المتلقين في كل عصر وفقاً لمنطلق ومقتضى مقولة الإعجاز وإنما تتعلق بذلك الشرط الخطابي (البنية الأسطورية المجازية) الذي يستجيب لأفق استتال أو لنظام وعي يحكمه إبستمي الوعي الأسطوري، حيث تمتلك الحقيقة-الحجة وطرق استقباها طابعها المستقل عن إبستمي الوعي المنطقي، ومن هنا ينشأ تناقض نظرية الإعجاز بأسسها المنطقية الأرسطية مع طبيعة الخطاب وطبيعة الوعي في القرآن لأنها تحاول أن تؤسس منطقيًا قضية (الإعجاز) المنبثقة من أصل خاضع مبدئيًا لسلطة التخيل على القواعد المنطقية للعقل. لقد اجتهدت في فرض صيغة عقلية على صيغة خطابية أسطورية في جوهرها.

(1) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص: 29.

لكن المسألة لا تتوقف عند التمييز بين الوعي المنطقي لمبدأ النظم المعجز وبين الوعي الأسطوري الذي يجسده - من منظور الباحث - خطاب القرآن نفسه، وإنما تمتد إلى مراجعة مصطلح الإعجاز نفسه فهذا المصطلح ذي المضمون التبجيلي لا يتلاءم مع شروط الموقف التحليلي النقدي لإعادة القراءة. إن أطروحة الباحث تستعيد قضية الإعجاز باعتبارها ظاهرة ناشئة أو ملازمة لنظام الوعي الأسطوري على مستوى بنية الخطاب كما على مستوى وعي المتلقي (المؤمن) ذلك الوعي الذي يستجيب لما هو "عجيب، غريب ومدهش"، إنها مفردات تشكل مجتمعة المصطلح المطابق - من وجهة نظر الباحث - لحالة الاستجابة التي يحدثها الخطاب القرآني في وعي المتلقين والتي أخذت في ضوء التفكير الديني مفهوم الإعجاز. ينبثق هذا المفهوم الجديد من صميم شرط التاريخية، لأنه يعيد وضع فاعلية الخطاب القرآني في الحدود النسبية التي يتحلّى بها كل حدث تاريخي أو ثقافي. إن خاصية العجيب أو الخلاب في القرآن ليست قيمة مطلقة موضوعية ملزمة للعقل بل هي خاصية نسبية في تمثيلها لنظام وعي محدد ومشروطاً تاريخياً، ومن ثم «ينبغي إذا استعادة التحليلات الكلاسيكية، وذلك بتوضيحها للمبادئ التنظيمية التالية: التنظيم المجازي، الحكاية الأسطورية، التعبير عن الوعي الأخرى»⁽¹⁾.

لا بد من اتخاذ خطوات منهجية محددة من أجل التعرف على طبيعة وفاعلية وأبعاد العجيب المدهش / الساحر الخلاب الذي يطرح في قراءة الباحث كبديل نقدي لمفهوم "الإعجاز"، لنلاحظ أولاً أن الباحث سيتخلص هذا المفهوم الجديد أو يؤسسه انطلاقاً من المرجع الغربي في الدراسة الأدبية للحكايات العجائبية كما من النظرة الدينية لمفهوم الخارق للطبيعة. ومن جهة ثانية فإنه لا ينسى استلهام بعض مصادر التراث عن حقيقة وجود العجيب الغريب خاصة كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني⁽²⁾، حيث «يوجد بالإضافة إلى

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 200.

(2) القزويني (زكريا بن محمد بن محمود): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2000، ص: 10.

العجيب المدهش أو الساحر الخلاب ذي الأصل العلمي عجيب مدهش ديني مرتبط بالفكر الأسطوري. إن النموذج الأول معروف من قبل المؤلفين العرب وهو يتعدى من أمثلة عديدة يثير القرآن بواسطتها عجب الإنسان ودهشته أمام عجائب الخلق»⁽¹⁾.

يؤكد أركون ارتباط العجيب المدهش بالفكر الأسطوري الذي يحكم الوعي الديني، حيث يشرح الباحث منشأ الإحساس بالعجائب والاندعاش كنتيجة لعجز العقل أمام بدائع الخلق: «ذلك أنه كلما راح العقل يفكر بالعالم وظواهره المحسوسة أدرك مدى عجزه وقصوره. وهذا ما يؤدي إلى إحداث الانفعال أو الانبهار الديني في الوسط الديني والانفعال الميتافيزيقي في الوسط الفلسفي.. هكذا نلاحظ أن خيال المؤمن سيتمتع ويتلذذ بتأمل الحكمة اللانهائية التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق»⁽²⁾.

يتأسس العجيب المدهش باعتباره أولاً: عجز العقل أمام عجائب الخلق، ثانياً: إحساس بالانبهار إزاء تلك العجائب أمام وظيفة استقبال منوطة بخيال المؤمن وقلبه (شعوره)، حيث يستجيب بالتلذذ لنظام العجيب المدهش للكون والخلق وقد اعتبر المنظور الديني نفسه أن تأمل هذا العجيب هو إحدى المقدمات التي يستوجبها الأمر الإلهي نفسه (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج)، وبالأمر النبوي (تفكروا في خلق الله)⁽³⁾ ليكون التفكير في المعقولات والنظر في المحسوسات «سبب اللذات الدنيوية والسعادات الآخروية.. وكلما أمعن فيها النظر ازداد من الله تعالى هداية و يقيناً ونوراً وتحقيقاً»⁽⁴⁾. وهكذا تبدو فكرة العجيب الغريب في التراث مؤسسة على نحو مباشر ضمن مسلمات المعتقد الديني نفسه وتوظف برغم طبيعتها الاستكشافية

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 189.

(2) السابق، ص: 189.

(3) القزويني (زكريا بن محمد بن محمود): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص: 8.

(4) نفسه.

التأملية كنمط استدلالى على بدائع صنع الله تعالى في مصنوعاته⁽¹⁾.

لكن ذلك التأسيس الذي استخلصه الباحث يركز على تمييز العجيب المدهش المجسد للوعي الأسطوري الديني في طبيعته ووظيفته وبين أنواع أخرى متدنية مستلهماً منطلق تودوروف في بحثه لقضية العجيب المدهش في الأدب، إذ عارض «بين منوعات من العجيب المدهش المعذورة والمبررة والناقصة وبين العجيب المدهش الصافي الذي نجده في الفكر الأسطوري والذي هو فعلاً جدي يستحق الاهتمام، لأن الأسطورة تعبر في كل مكان عن الحقيقة الكلية للكائن في العالم»⁽²⁾.

إن التصنيف المستلهم من أبحاث تودوروف يعزز اتجاه الباحث نحو تمييز الناحية النوعية للعجيب المدهش باعتباره استجابة خاصة للوعي الأسطوري، تلك الناحية التي تتفرد إزاء كل أنواع العجيب المدهش الأخرى (الدنيا) بأنها غير قابلة للتفسير، ولذلك فهي مصدر اندهاش مستمر لوعي المؤمن (المتلقي)، وهو المعنى نفسه الذي دار عليه القزويني في تحديده مفهوم العجيب باعتباره «الحيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة سبب تأثيره»⁽³⁾ والغريب «كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة وذلك إما من تأثير نفوس قوية وتأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية»⁽⁴⁾ وبرغم أن هذا التحديد يقرن حدوث ذلك العجيب الغريب بأسباب طبيعية فلكية إلا أنه يعيد تجذيره في أصل المعتقد الديني التوحيدي، حيث يرى «كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته»⁽⁵⁾، ولكن القزويني الذي استكشف العجيب في سائر المخلوقات لم يحاول مطلقاً تعميم تلك الصفة لتشمل القرآن، فقد كان ذلك أحد

(1) نفسه.

(2) أركون: الفكر الإسلامى.. قراءة علمية، ص: 189.

(3) القزويني (زكريا بن محمد بن محمود): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص: 10.

(4) نفسه، ص: 15.

(5) نفسه.

جوانب اللامفكر فيه نتيجة الاعتقاد المسبق بقداسة القرآن كخطاب إلهي لا يمكن أن يقع تصنيفه ضمن حدود المخلوقات.

إن بحث العجيب المدهش في القرآن هو إذاً محاولة لتفسير نقدي مؤسس أنثربولوجيا لعلاقة المؤمن بالخطاب القرآني التي ترسخت دينياً وثقافياً كعلاقة تسليم بالإعجاز المطلق كصفة إلهية أو ككلام إلهي وليس كمخلوق عجيب، إعجاز اختزل بحثه ضمن الصياغة النهائية لنظرية النظم كقيمة بلاغية نصية قائمة بوضع التحدي (البلاغي اللساني) إزاء المؤمن وغير المؤمن، إذ نظر إلى النص/ الخطاب القرآني كمنجز بلاغي غير قابل للمحاكاة نتيجة خاصية اللسانية البلاغية التي تتجاوز طاقة البشر.

يعيد المنظور الأنثربولوجي بحث مسألة الإعجاز، إذاً ليس كظاهرة بلاغية لسانية وإنما "كقضية وعي"، فالعجيب المدهش هو استجابة لنوع من الوعي المهيم يتعلق بالشرط البشري في سياق تاريخي معين تتموضع فيه العلاقة المعقدة بين موقف المتلقي وطبيعة الخطاب المجسد لذلك الوعي. ولذلك فإن خاصية العجيب المدهش لا تدرس في مستوى البنية اللسانية المحضة أو كشروط نحوية مثلما فعلت نظرية النظم، وإنما في النظرة إلى كلية ذلك الخطاب القرآني التي تتحقق عبر الممارسة الشعائرية للخطاب، فاللغة القرآنية تمتلك لحظة الأداء الشعائري أبعاداً متعددة: لسانية، حركية، عبر التقمص الجسدي، صوتية، «وإذا ما قصدنا باللغة الدينية مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية، من حركات وكلام وشعائر ثم فيها بعد من كتابة، التي تترجم الروح بواسطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيش وتحنون هذه العلاقة أيضاً.. إن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة والمقدس، الخارق للطبيعة، العجيب المدهش، الغيب الخاص بالكائن المطلق»⁽¹⁾.

(1) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 190.

لا يمكن في ضوء هذا المنظور الأنثروبولوجي اختزال اللغة الدينية إلى بعدها اللساني المكتوب إذا أردنا استكشاف خاصية العجيب المدهش / الإعجاز في الخطاب القرآني. إنها استجابة تستبطن حقيقة الإيمان نفسها: «فيما يخص رجل الإيمان نجد أن العجيب المدهش ليس إلا تجلياً للوعي العلوي المتعالي.. إن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج - أو تخرق - بجمال كلام الله وغناه بالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم يتمثل عندئذ بشكل عاطفي واستبطاني وجود الله الحي الخالق. هكذا نرى كيف أن القرآن يؤسس علاقة تحسس - وعي.. مبنية على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخير واللا نهائي بصفته مكاناً أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي. فيما يخص اللا - مؤمن أو الروح الوضعية.. إن العجيب المدهش ليس إلا تنازلاً مؤقتاً يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية. إننا نقبل عندئذ بإبطال رابطة الإدراك - الوعي المرتكزة على التجربة المحسوسة والإكراهات المنطقية لكي نتيج لأنفسنا أن ندخل في أحلام مسلية وممتعة سرعان ما ننساها كما الحلم عندما يعود الوعي العقلاني لكي يمارس رقابته من جديد»⁽¹⁾.

إن العجيب المدهش يتأسس كعلاقة إدراك قائمة في وعي المؤمن تجاه الكلام الإلهي الذي يشكل مجال العجيب المدهش ذاته. إنه وعي يتحقق بواسطة تمثل عاطفي لوجود الله الحي الخالق؛ تلك الرابطة من الوعي العاطفي التي تبطل أمام إكراهات وشروط الوعي العقلاني. إنها النتيجة التي تبرز أهميتها في سياق الجدل الذي أثير داخل التراث الديني والفكر الإسلامي المعاصر على حد سواء عن علاقة الموقف القرآني بالعقل؟ أو عن نوع المعرفة المؤسسة في القرآن؟ هل يخضع القرآن في تبليغ الوحي كنظام للدلالة لسلطة العقل؟

إن الدراسة المعجمية لروابط الوعي طرحت لدى الباحث عقبتين أساسيتين أمام الاطمئنان إلى نظام الدلالة الخاص بالعجيب المدهش:

الأولى: خلو الحقل المفهومي للعجيب المدهش في القرآن من الجذور ذات الصلة المركزية مثل: خرف، شبح، وهم، هول، بهر، دهش، غرب.. وفي مقابل

(1) نفسه، ص: 190-191.

ذلك استخدام قدحي لبعض مفردات العجيب المدهش: حقل، خيل، خيال، عجب، أساطير، سحر. وكلها مفردات يغلب عليها موقف الإدانة في الخطاب القرآني. إن العقبة القائمة بسبب هذا النوع من الاستخدام هي ظهور مستوى من التعارض الدلالي بين الموقف القرآني وبين حقل العجيب المدهش، إذ هناك استعمال قدحي لقسم من مفرداته أو غياب لها.

الثانية: غنى الخطاب القرآني بمفردات المكان والزمان بما يثير الدهشة أمام تكرار تلك المفردات وتنوعها (سما، عالمين، بحر، شمس، نجم، بلاد، نهر) أو مصطلحات الزمن المحسوس: سنة، عام، شهر، ليل، نهار، صباح، فجر.. مما يدفع إلى الاعتقاد بأن القرآن «يستبعد كل تصوير عجيب مدهش ويقدم على العكس إحدائيات الزمكانية.. لمعرفة واقعية أو وضعية إيجابية»⁽¹⁾.

إن الباحث يدفع التعارض الأخير بتوضيح نوعية الاستخدام المعتمد في النص القرآني لمفردات الزمان والمكان، فهذا الاستخدام الدقيق الذي تفرض بعضه ضرورات توقيت العبادة يخرج - في الواقع - من كونه استخداماً للمفردات في ذاتها إلى كونه إحلال لنظام من العلامات إحلالاً حيث «تتخذ في الخطاب القرآني قيمة العلامات أو الآيات الرموز التي تحترق الوظيفة المعنوية.. المعروفة للغة العربية وتتجاوزها. ومن هنا نفهم كيف أن هذه العناصر المحسوسة المجسدة تؤدي في الحقيقة إلى تشكيل نظام من العلاقات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها»⁽²⁾.

على أن حقيقة نظام الوعي المرسخ في القرآن تنكشف لدى الباحث بدراسة الحقل المفهومي لمفردات التحسس والإدراك، فهذه المفردات عند مقاربتها تزامنياً أي حسب دلالتها في فترة نزول القرآن، وليس بالنظر إلى التراكم الدلالي الذي اكتسبته في العهود اللاحقة، تحسم طبيعة النظام المعرفي الذي يؤسس المعنى في

(1) السابق، ص: 193.

(2) نفسه، ص: 192-193.

القرآن. لا بد أن نشير هنا إلى أن المفهوم التزامني لدى الباحث يكرس عملياً دراسة تاريخية سياقية للمعجم لأنه يدرس مفردات القرآن أو حقله المفهومي بناء على نظام الدلالة التاريخية لفترة بعينها. إنه بالأساس عمل من مستلزمات التحليل الفيلولوجي لا يراعي صعوبة التوصل إلى الدلالة التاريخية المطابقة لأي من المفهومات المعينة في القرآن نظراً لأنها لا تنفصل عن الموقف الاجتماعي وأفق الجماعة المفسرة، خاصة وأن استنطاق النصوص الأخرى عملية تكاد تكون مستحيلة بالنظر إلى صعوبة التحقق من نصوص موثوقة لتلك المرحلة. وبرغم هذا التعارض المنهجي فإنه من الضروري متابعة نتائج المقاربة المعجمية لمفردات التصور والإدراك في القرآن التي يتم عبرها مناقشة تلك الإشكالية الأساسية عن علاقة القرآن بالعقل؟ أو عن طبيعة النظام المعرفي المستبطن في القرآن؟ هل القرآن يخاطب العقل (المنطقي) أم القلب (الوجداني)؟

إن المقاربة المعجمية التي تراجع الحقل المفهومي لمفردات التحسس والإدراك على ضوء الدلالة القائمة في العرف البدوي (أي فترة نزول القرآن) تنتهي بالباحث إلى جملة نتائج: في أولها: الجذر عقل (لا عقل) ينحصر في دلالة الربط، القيد، دفع ثمن الدية.. ويمتد إلى معنى (التذكر) (التعرف) ثانياً: تتواءم كلمة (عقل) دلاليًا مع: تفكير، ذكر، فقه، شعر، علم... وهي تتبادل الدلالة على طول الاستعمال القرآني (يتفكرون، يفقهون، يشعرون)، ثالثاً: مجموع هذه المفردات ذات تلوينات عاطفية لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي تدعو إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل... لكن يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد، وبالمقابل فإن المفردات ذات التلوينات العقلية محدودة ذات تواتر ضعيف. رابعاً: إن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل كما يتجلى ذلك في آيات عديدة من القرآن. خامساً: إن عضو الإدراك - الاستجابة في كلا الموقفين السلبي (ران، قسي، ختم عليه) الإيجابي (فقه، علم، تعلم، خشي)، وهذه الوظيفة المزدوجة رسخت في قراءة الغزالي القلب كالعين وأن فطرة العقل تلعب فيه الدور الذي تلعبه إمكانية الرؤية العين⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 193-194.

هذه النتائج الحاسمة بالنسبة إلى منظور الباحث تقدم إجابة واضحة عن نظام الوعي والإدراك المرسخ في القرآن باعتباره نظامًا مختلفًا عن العقل المنطقي. إنه نظام وعي قائم على الإدراك الوجداني العاطفي المتمركز على القلب والمتوسل خطابيًا بالإمكانات التأثيرية للعجيب المدهش. هذه الحقيقة يعيد الباحث تثبيتها بمتابعة الحقل المفهومي لمفردات (الإيمان - الاحتجاج - الكفر - الإدراك) من أجل الكشف عن الأبعاد الناشئة من العلاقات والتماثل بين هذه المجالات التي تدعم في النهاية نتيجة البحث الأولية: الطبيعية الوجدانية العاطفية لعلاقة الإدراك - الوعي في القرآن.

إن تلك النتيجة التي قد تستفز بعض الباحثين المولعين بإثبات عقلانية القرآن تلتقي مع أطروحة الباحث طه عبد الرحمن الذي اعتبر أن القرآن لا يعنيه العقل جوهرًا قائمًا بذاته وإنما يعنيه فعلاً من الأفعال أو سلوكًا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه أو في أفقه مثله مثل البصر بالنسبة إلى المبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلًا بنفسه وإنما فعل معلول للعين كذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي القلب⁽¹⁾، على أن هذه النتيجة نفسها تواجه تحديًا آخر يتعلق في أحد جانبيه بادعاء وجود تداخل صميم بين العقلاني والأسطوري في الخطاب القرآني، حيث يمكن أن يكون أركان قد انحاز لموقف فكري انتقائي⁽²⁾، ويتصل في جانبه الثاني بحتمية الطابع الذاتي لمفهوم أركان عن العقل القرآني التأسيسي باعتباره مفهومًا مستنبطًا من منطلق ممارسة تأويلية على الخطاب نفسه «إننا لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها والنص ليس ذا بعد واحد، ليس مجرد أداة للمفهوم أو ناقل للفكرة أو مرآة

(1) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص: 18.

(2) الفجاري (مختار): نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 111 - 112.

للمعنى وإنما هو تشكيل خطابي يقرأ على غير وجه ووجه»⁽¹⁾.

إن مراجعة المفردات في الحقول السابقة ترسخ النتائج التالية: أولاً: إن أعضاء الحس (العين-الأذن) موجهة لتشكيل وترسيخ وعي المؤمن (الإيمان) ثانياً: إن مفردات الاحتجاج الكفر..تشكل مع مفردات الإيمان سلسلة مع الكلمات المتعارضة، فمقارنة وتحليل مفردات (الإيمان، الإدراك، الاحتجاج، الكفر) أتاحا للباحث إبراز نتائج تفصيلية لإسناد أطروحاته المركزية عن نظام الوعي في القرآن، تتعلق النتيجة الأولى بوظيفة الحس بالنسبة إلى وعي المؤمن، حيث إن «كل المفردات المتعلقة بالحواس (عين، أذن، سمع، عمى، صمم، خرس) متكررة جداً وهي مرفقة بقيمة مجازية»⁽²⁾ أي أن أعضاء الإحساس موجهة لتشكيل وعي المؤمن، أما النتيجة الثانية فهي تشير إشكالاً أساسياً عن علاقة الكافرين بنظام الوعي الأسطوري في الخطاب القرآني، وبمعنى آخر وعي الكافر إزاء سلطة العجيب المدهش في القرآن.

إن مفردات الاحتجاج والكفر التي تدل مباشرة على رفض الكلام الإلهي تشكل علاقة متعارضة مع وعي الإيمان، إذ تعبر من الناحية «النفسية عن موقف اختزالي بالقياس إلى العجيب المدهش الملازم لكل الحقائق.. للإحساس والتصور والإدراك.. نلاحظ أخيراً أن حالة عدم الإدراك أو الإحساس بالشيء.. يمكن تحليلها كحالة السامع الذي تهيم عليه عندما يقف أمام حكاية عجيبة مدهشة إكراهات (الحس الصائب) أو (الحس العام المشترك) اللذين يمثلان دورتين متكاملتين تتمركز فيهما وتتأبد طريقة اشتغال مألوفة للعقل»⁽³⁾.

تدفع هذه النتيجة الأخيرة إلى التوقف ملياً عند عوامل التعارض التي تفصل

(1) حرب (علي): الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص: 128.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 195.

(3) السابق، ص: 195.

بين وعي المؤمنين ووعي الكافرين برغم خضوعها للشرط السوسيولوجي والثقافي نفسه من الناحية التاريخية، فالوعي الأسطوري فترة ظهور القرآن والذي يهيمن على مختلف الفاعلين الاجتماعيين هو مجال انبثاق خطاب العجيب المدهش، فكيف تتحقق فاعلية ذلك الخطاب بالنسبة إلى قسم من هؤلاء الفاعلين (المؤمنين) وتتعلل بالنسبة إلى القسم الآخر (الكافرين)؟ إن إثارة هذا السؤال تتوخى استكشاف العلاقة الدقيقة بين موقف الإيمان/ الكفر من جهة وسلطة العجيب المدهش من جهة ثانية، فهل هناك تلازم بين العجيب المدهش وبين موقف الإيمان ذاته؟ هل يقتضي العجيب المدهش تحقق الإيمان أم أن الإيمان نفسه هو ما يبيّن سلطة ذلك العجيب في علاقته بالقرآن؟

يحتفظ التراث الديني بمرويات أساسية عن موقف المشركين من سلطة الخطاب القرآني، ذلك الموقف الذي يتمحور حول صرف الخطاب القرآني إلى مرجعية الشعر أو سلطة الجن أو السحر، ويبرز في مواقع خاصة اعترافاً بخصوصية البيان القرآني أو سلطته الاستثنائية في عبارات أدبية تحمل دلالة الإعجاب والاندعاش كما في قول الوليد بن المغيرة: "إن لقوله الذي يقوله حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله إنه يعلو ولا يعلى عليه"⁽¹⁾، وهذا الموقع يكشف عن موقف انجذاب أو استقبال مشترك بالنسبة للمؤمنين، وغير المؤمنين بمعنى أن هناك أفقاً مشتركاً حكم من حيث المبدأ موقف المستقبلين للقرآن جسده الاعتراف بسلطته الأدبية أو بواقعيته الجمالية الإبداعية.

(1) الحاكم النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله): المستدرک علی الصحیحین، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ج: 2، ص: 550. تستكمل الرواية ضمن الحوار الذي جرى بين المغيرة وأبي جهل كيف تراجع المغيرة عن موقفه تحت ضغط قريش.. «قال أبو جهل: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه، قال: فدعني حتى أفكر فلما فكر قال: إن هذا لسحر يؤثر.. فنزلت ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾» المذثر الآية: 111..

من الممكن إذاً أن نتساءل عن اختلاف المستقبلين بعدئذ إلى (مؤمنين/ كافرين) إذا لم يكن منبثقاً عن مجرد الانجذاب لسلطة الخطاب القرآني في ذاته وإنما عن فاعلية الشروط الاجتماعية التاريخية والمعقدة التي أحاطت بظهور الإسلام. ربما يسمح هذا التمييز بين حصول الإيمان وبين سلطة الخطاب التي حازت اعترافاً مبدئياً من طرف المستقبلين، إذ لم يكن الاعتقاد في القرآن مسبباً مبدئياً لحصول فكرة الإعجاز أو سلطة العجيب المدهش. إن القيمة الإعجازية للخطاب القرآن أو الخاصية الإبداعية التأثيرية بقدر ما كانت أفقاً متحركاً إزاء الخطاب بقدر ما هي فاعلية ذاتية للخطاب نفسه.

من الممكن أن يؤكد هذا التوضيح أو التمييز أن موقف الكفار في المعجم القرآني الذي درسه الباحث تحت مادي الاحتجاج/ الكفر لا يقوم دليلاً على وجود نظام وعي مستقل يؤسس موقف الكفر في مقابل موقف الإيمان، إذ أثبت الباحث نفسه أن عضو الإدراك بالنسبة إلى الموقفين واحد هو القلب، حيث يمكن ربط المجموعتين المتعارضتين (الكفر/ الإيمان) معجمياً ودلالياً بالمجال المفهومي لسلطة وفاعلية القلب (فقه، ذكر، وعي، اتقى، خشي، أمن/ عمي، كفر، جحد، ضن، مرس، فتن، جهل، زيغ)، وفي ضوء هذا التوجه لا يستقيم ذلك الاستنتاج الذي بناه الباحث عن وجود نظامين متعارضين من الوعي بحسب المجال المفهومي المعجمي للكفر والإيمان، أي أن موقف الكفر لا ينبثق من علاقة إدراك- تحسس مختلفة مستقلة ومتعارضة إبستمائياً مع علاقة إدراك الإيمان، ولذلك فإن مفردات الاحتجاج لا تحتمل تلك الأبعاد النظرية المهمة التي أسندها الباحث إليها بوصفها تمثل (طريقة اشتغال منطقية خاصة بالخطاب) (تعبّر عن موقف اختزالي بالقياس إلى العجيب المدهش) تعكس (إكراهات الحس الصائب أو الحس العام المشترك).

إن الخاصية التي تتمتع بها مفردات الخطاب القرآني هي أنها تحول العلامات

اللسانية إلى رموز دالة على حقائق وجودية بالنسبة إلى المؤمن⁽¹⁾، وهذا الانتقال من العلامة إلى الرمز يتحقق لدى المؤمن بواسطة وعيه المتخيل الأسطوري، حيث يتم تجاوز الدلالات الحرفية المباشرة لتلك العلامات (الله، رسل، نبي، حق، جنة، نار، خير، شر، ملك، ملائكة، إبليس.. مفردات المكان والزمان)، جميعها تخيل في وعي المؤمن إلى عالم وجودي حقيقي ومصداق ومتعال: «كل المفردات المجمعة تحت عنوان (آيات، رموز) تتسم بصفة مشتركة هي أنها (تمارس دورها) لغويًا كعلامات ووجوديًا كرموز أي كحقائق صحيحة بالنسبة إلى المؤمن، وفي هذا الفاصل الضخم والشاسع الذي يفصل العلامة اللغوية عن الرمز يترسخ العجيب المدهش الديني، لكن هذه الفجوة يتم ردمها بواسطة الوعي المتخيل والناشط لكل سامع أو قارئ، وذلك طبقًا للإحداثيات التي تكونه بصفته ذاتًا قادرة على فك الآيات والرموز.. إن المؤمن عندما يقرأ كلمة سماء مثلاً في القرآن فانه لا يقرأ علامة لغوية، إنما يقرأ رمزًا كبيرًا (الله، الجنة) ينسى الحقيقة الفيزيائية لكلمة سماء لكي لا يتذكر منها غير التقديس والألوهية أي الرمز»⁽²⁾.

هكذا ينبثق العجيب المدهش في الخطاب القرآني من سلطة التركيبة المجازية التي تحكم بنية الخطاب القرآني على نحو أولي كلي والتي تتجسد بتحول كل العلامات اللغوية في ذلك الخطاب إلى الدلالة الرمزية على الوجود الإلهي عبر فاعلية التخيل لدى المؤمن، ذلك الوجود الذي يخرج عن حدود الزمن التاريخي الواقعي إلى زمن غيبي (أخروي) يشعر إزاءه المؤمن أن زمن الماضي الحاضر (الواقعيين) ليس سوى أداتين لتنفيذ مقتضيات أبديته، بل إن العالم بكل تجلياته (علاماته، رموزه) يتراءى عبر الحركة الملتفة للزمن الأخروي، فالكون «هو عبارة عن مخزن للعلامات أو الآيات الرموز التي تغذي التفكير والتأمل، والكبير اللامتناهي، والجميل، والخير المتناغم والدال.. ثم الزمن غير المحدود للموت

(1) أبو زيد (نصر حامد): النص.. السلطة الحقيقة، ص: 219.

(2) أركون: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص: 197-198.

والإقامة في القبر، ثم زمن الآخرة أو العودة إلى الأبدية»⁽¹⁾ الذي يفرض على وعي المؤمن تداخل كل الأزمنة الأخرى واستحضار تدفقها كمجرى كلي غير متناهٍ غير قابل للتقسيم، إنه يتيح لحظة مستديمة لمعايشة الميثاق الأبدي المستمر منذ لحظة الخليفة إلى الآخرة من طرف وعي المؤمن عبر هذا الإحساس بالزمن الأخرى المعبر عنه في القرآن. إنه زمن كلي مندمج وملتف دائري لا يسمح بأي منفذ لاستقلالية الذات إزاء موضوع الزمن وتدفقه عند مراحل تطوره وتعاقبه، إذ ليس هناك من تعاقب بل دوران. إنه زمن يحيط بكيونة الذات ويحتوي حركتها على نحو حاسم ومطلق

من الضروري أن نتوقف عند سؤال يفرض نفسه أمام سطوة هذا العجيب المدهش فيما إذا كان يقدم للمؤمن أكثر من الإعجاب والإدهاش. هل هناك من بعد معرفي لذلك العجيب، وهل نفي الصفة العقلانية عن خطاب القرآن يبطل وظيفته المعرفية؟ إن الباحث يحدد وظيفتين للعجيب المدهش القرآني، «الأولى بوصفه دعامة لفكرة الخلق.. (الخلق الأول، نشأة الكون.. الفلك.. الطبيعة البشرية، نهاية الخلق الأول، البعث الحساب). الثانية: بوصفه دعامة.. لمبدأ وجود الكائن المتعالي، إذ أن فكرة الخلق.. تتطلب بالضرورة وجود وتدخل الكائن المتعالي ذي القدرة المطلقة.. إن القرآن يُحدث أثره داخل تلك الذروة البسيكولوجية العميقة التي لا تستقبل العجيب المدهش فحسب وإنما تتطلبه كدعامة ضرورية لكل تجربة انفتاح على الكائن والكيونة»⁽²⁾

ارتأى الباحث أخيراً اعتبار المقدمات والتحليلات السابقة لمسألة المجاز، الحكاية الأسطورية، ثم الزمن الأخرى عبر مقارنة الحقل المعجمي لمفردات الإدراك، الزمن، المكان كافية لإقرار تلك النتيجة التي تجيب على الإشكال

(1) نفسه، ص: 205.

(2) السابق، ص: 206-207.

المطروح في بداية هذا المبحث (سلطة العقل أم سلطة العجيب المدهش)، حيث انتهى إلى أن «اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن أو تحجز القارئ في مقولات وقواعد عقلانية»⁽¹⁾.

(1) نفسه، ص: 207.

الفصل

السادس

6

القراءة التحليلية للنص

إشكالية المعنى

استعرض البحث في مقدمة الفصل الخامس محدودية الدراسة التطبيقية وأسبابها المقترحة من وجهة نظر الدراسة مقدّمًا في الوقت نفسه تحليلًا لكليات الخطاب القرآني. أما هذا الفصل فسيكشف النتائج التي توصل إليها الباحث في مستوى التحليلات النصية الجزئية المتعلقة بتطبيق الآليات المنهجية كما بإشكالية المعنى، حيث يمكن مقارنة النهايات الفعلية لعملية إعادة القراءة. وبصرف النظر عن القراءات العرضية لمضامين بعض الآيات القرآنية في مظانها المختلفة فإن التركيز سيقع على نصوص كاملة خضعت للقراءة: الفاتحة، الكهف، التوبة.

أولاً: الفاتحة

طبق الباحث في قراءة الفاتحة ما دعاه بروتوكولاً ألسنيًا نقدياً⁽¹⁾ متبّعًا خطة بحث مصممة من مراحل ثلاث: مرحلة المفهوم، مرحلة الألسنية، مرحلة العلاقة النقدية. لا بد أن تتخذ قرارًا منهجيًا يتجاوز اللحظة الأولى لأنها تستغرق جزءًا مهمًا من التحليل بتحديد مفهوم الخطاب القرآني عمومًا، ذلك المفهوم الذي تمت مناقشة أبعاده كاملة في الفصل السابق، ولذلك يقتضي الأمر منهجيًا الانتقال

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 121.

مباشرة إلى لحظة التحليل نفسها تلك التي يتعين إدراجها ضمن خطوات ثلاث: وضعية الخطاب، التحليل اللساني، العلاقة النقدية.

أ- الفاتحة ووضعية الخطاب.. بين علاقة السياق وعلاقة البنية الكلية

بما أن الفاتحة جزء من النص الكلي، القرآن فإنها تخضع لنفس وضعية الخطاب التي تشكل من وجهة نظر الباحث أساس الانسجام في النص القرآني، «إذ أن القرآن مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة.. متخذة كعينة ومتقطعة اعتبارياً بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الظرف العام للخطاب»⁽¹⁾.

إن تطبيق المفهوم اللساني "وضعية الخطاب"⁽²⁾ يثير على نحو ملح مسائل جدية على مستوى علاقة هذا المفهوم بأسباب النزول من جهة ثم الزاوية التي يتعين من خلالها قراءة الفاتحة: هل تنشأ من علاقتها كنص بسبب النزول (وضعية

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 114.

(2) O. Ducrot / T. Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du language, edition du seuil, Paris 1972.

خطاب خاصة) أم تنبثق من وضعها البنيوي في النص القرآني؟ ففي ضوء هذا التساؤل المنهجي الذي يفرض منطقته على اتجاه القراءة نستعيد جدوى التفكير في إعادة كتابة تاريخ المصحف إذا كانت الفاتحة تطرح نفسها كجزء من بنية المدونة النصية خارج ترتيبها في تاريخ النزول؟ هل إن الوضعية العامة للخطاب هذا المبدأ الذي يشكل مستند الانسجام في الخطاب القرآني تطمس المقام الخاص لنزول الفاتحة كنص مستقل في سياق التشكل التاريخي؟

إن إثارة هذا الإشكال لا تتعلق بإبراز جانب التعارض المنهجي فحسب بالنسبة إلى زاوية القراءة وإنما تمتد إلى إشكالية المعنى نفسها، حيث يصبح التساؤل مشروعاً عن إمكانية الاختلاف في الدلالات المتوقعة من الفاتحة في إطار وضعها البنيوي ضمن المدونة النصية وبين المقاصد المصاحبة عند عملية تلفظها الأولى (لحظة النزول). ولكن علينا أولاً أن نرصد التداخل بين مفهوم سبب النزول وبين مفهوم وضعية الخطاب، إذ «نسمي وضعية الخطاب مجموع الشروط التي وقع فيها التلفظ (مكتوباً كان أم شفهيّاً)، ينبغي أن يشمل في الآن نفسه المحيط الفيزيائي والاجتماعي حيث وقع التلفظ، الصورة التي يحملها المتخاطبون، هوية هؤلاء، الفكرة التي يشكلها كل منهما عن الآخر (وتتضمن التصور الذي يملكه كل واحد عن نظرة الآخر إليه)، الأحداث التي سبقت التلفظ (خاصة العلاقات التي يمتلكها المتخاطبون مسبقاً والتبادلات الكلامية حيث يندرج التلفظ»⁽¹⁾، هكذا يترقى مفهوم وضعية الخطاب إلى شرط المقاربة التداولية، إذ تعرف «كدراسة لتأثير الوضعية (= وضعية الخطاب) على معنى الملفوظات»⁽²⁾، حيث يتشكل سياق النص كوضعية لتفاعل الخطاب⁽³⁾ تلك الوضعية التي لا تتعلق بالعناصر المادية لوضعية التواصل التي لا تمتلك ترابطاً بنيوياً مع عملية

(1) Ibid, p: 417.

(2) O. Ducrot / J. M. Schaeffer, Nouveau Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, edition du seuil, Paris 1995, p: 664.

(3) TEUN. A. VUN DIJK, Text and Context, Longman Groups, New York 1977, P: 191

التلفظ⁽¹⁾ (درجة الحرارة مثلاً أو طول المتكلم...) ولكنها تتحدد كصيغة عليا مجردة لتلك الوضعية وتحتوي فقط تلك الوقائع التي تعين بنيوياً عملية الملاءمة لعرفية التلفظ⁽²⁾.

فإلى أي حد تنطبق عناصر هذا المفهوم على ملفوظ السورة القرآنية، وهل كانت العلاقات بين المتخاطبين والخلفية التي يحملونها عن بعضهما والشروط الفيزيائية الاجتماعية تتدخل بالاعتبار الفعلي في إنتاج أو توجيه مسار التلفظ القرآني، خاصة إذا راعينا حقيقة ما كان مستقبلو الوحي يتصورونه إزاء القرآن كبلاغ متنزل من الأعلى؟ ولعل هذا الاعتبار نفسه هو الذي حكم تولد ظهور مصطلح أسباب النزول، فبرغم بدايته الظاهرة التي ربما كانت سبباً في التركيز على وظيفته دون تحديده الذي لم يخرج عن فكرة قصة نزول الآية⁽³⁾ وإن ميزوه عن الأخبار وما يقع كرواية دالة على حكم تفسيري⁽⁴⁾، ينطوي هذا المصطلح على حقيقة تصور مختلفة للخطاب القرآني، فهو ليس مجرد سبب للتلفظ بل يحتفظ بهويته الخاصة كمفهوم محايث لفكرة الوحي المتنزل من السماء، حيث نلتمس الفوارق الاستمائية بين المصطلحين.

برغم تسليم الباحث بمفهوم وضعية الخطاب كمستند موضوعي خارجي للانسجام يحكم مسبقاً باستحالة الوصول إليه، «فالشيء المثالي الذي نحلم به والممتنع عن التحقيق هو أن نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولي كامل، أقصد وصف الظروف التي لفظت فيها سورة الفاتحة بشكل

(1) Ibid, p: 191.

(2) Ibid, p: 191.

(3) الواحددي: أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغللول، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، ص: 10، قال الواحددي عن أهمية أسباب النزول «هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون معرفة قصتها وبيان نزولها».

(4) السيوطي: أسباب النزول المسمى لباب النقول في أسباب النزول، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 2002، ص: 8.

شفهي لأول مرة، كل ما نستطيع قوله هو أن هذا النص القصير الموضوع في رأس المدونة القرآنية ومن هنا اسم الفاتحة الذي خلع عليها فيما بعد يحتل في الترتيب الكورنولوجي الرقم 46، ولذلك يمكن القول أنه من المفيد على الأقل تاريخيًا أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة 1 إلى السورة رقم 46 ولكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحًا بشكل قاطع، ثم على الأخص بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مصحف ابن مسعود ومصحف ابن عباس⁽¹⁾.

أخذت الفاتحة إذا تسميتها من وضعها على رأس المصحف برغم وجودها في الرتبة (46) من ترتيب النزول، ولكن الباحث الذي شرح بإلحاح الأهمية المعرفية لإعادة كتابة قصة تشكّل المصحف مشيدًا بمنجزات نولدكه وبلاشير يؤجل دراسة الفاتحة من خلال وضعية خطابها بل يحكم باستحالة الوصول إلى وضعية التلفظ الشفهي الأول بالفاتحة.

إن وضعية الخطاب كمدخل منهجي - برغم استناد الباحث إليه مبدئيًا - ينتهي أخيرًا كإجراء معطل إزاء وضع الفاتحة كنص فقد صلته بسياقه التاريخي، فلم يعد من الممكن التماس أي من قضايا المعنى والدلالة من زاوية النظر التي يفترضها، ولا بد أن ننظر بحذر هنا إلى أن سياق التلفظ نفسه الذي تُرجى فاعليته في استعادة اللحظة الدلالية للوحي يمتلك خاصية دينامية، فهو «ليس فقط إمكانية واحدة لحالة-العالم، ولكن في الأقل هو متتالية من حالات-العالم، غير أن هذه الوضعيات لا تبقى نفسها مع الوقت بل تتغير»⁽²⁾، يبدو الباحث من منطلق هذا التصور زاهدًا أو مستبعدًا للفرض الفيلولوجي متخذًا وجهة نحو القراءة اللسانية لنص الفاتحة انطلاقًا من وضعها البنيوي في المدونة النصية القائمة «هذه الحالة التي تعذب العالم الفيلولوجي وتورقه لا تزعج إطلاقًا عالم الألسنيات، فالمعطى المهم بالنسبة لهذا الأخير هو وضع الفاتحة في رأس المدونة المعتمدة على

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 118.

(2) Teun.A. Vundijk, Text and Context, P:191.

هيئة الطريقة الجماعية.. وحتى لو كان العمل من صنع المؤمن الواحد فقط فإنه يعبر عن مسار المعنى داخل الوعي الجماعي ويدشن الطاقة الإبداعية للفاتحة التي أصبحت منذ الآن مرتبطة بالنص الكلي إلى درجة أنه نتج عن ذلك حالة بنيوية جديدة»⁽¹⁾.

الواقع أن تسليم الباحث بفقدان الوضعية الأولى التي لُفظت فيها الفاتحة يسقط نهائياً محاولة التعامل مع العناصر السياقية التاريخية رغم ضعفها⁽²⁾ التي يوفرها المدخل الخاص بأسباب النزول والتي تبدو متعلقة بالبلاغ القرآني الأول حيث كان محمد ﷺ يستقبل أوائل الوحي، وإن كان الخلاف واقعاً في مكيتها أو مدنيها⁽³⁾، بل هناك من أدرجها في القرآن الذي نزل مرتين⁽⁴⁾ واجتهد البعض في ربطها - ضمن القرآن المكي - إلى جانب سورة الإخلاص بسبب واحد جواباً على سؤال قريش للنبي (انصب لنا ربك)، إذ هي أقرب السور إلى تكملة جواب قل هو الله أحد من حيث إنها تدشن مثل سورة الإخلاص استعمال لفظ الجلالة (الله) إلى جانب اسم (الرب)⁽⁵⁾ كما يسقط التعامل مع الوضع العام لنزول القرآن، ويبدو هذا الاستبعاد تعارضاً منهجياً لا ينسجم مع الإلحاح المستمر على تاريخية الخطاب القرآني. يبدو الباحث وهو يمارس موقفاً منهجياً تجريبياً يتحرك من اختصاص المؤرخ الفيلولوجي إلى اختصاص المحلل اللساني ذهاباً وإياباً يجسد العوارض أو الصعوبات المنهجية التي تعترض موقفه التحليلي من مقام إلى آخر أو بحثاً عن إنتاجية معينة في مستوى التأويل والقراءة.

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 118-119.

(2) الواحددي: أسباب النزول، ص: 21-22، بينما لم يذكر السيوطي في لباب النقول سبباً لنزول الفاتحة بل ابتداء مباشرة بسورة البقرة، ص: 11.

(3) نفسه.

(4) الزركشي: الجامع لأحكام القرآن، ص: 179.

(5) الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، القسم الأول، ص: 89.

مهما كان الأمر فإن قراءة الفاتحة تطرح أمام وضعية الخطاب نتيجتين، الأولى: وضع الفاتحة في سياق تنزيل السور من (1 إلى 46) أي المنطوقة الأصلية التي تلفظ بها المتكلم الأول حيث لا يمكن الوصول إلى أوضاع خطابها ومقاصدها وهي تتعلق بنوع خاص من الوعي (وعني شفهي)، الثانية: وضع الفاتحة في مدونة المصحف (الحالة البنائية)، حيث أخذت تسميتها ودلالاتها من علاقتها بالنص الكلي المغلق والذي يعبر ضرورة عن وعي مختلف (وعني كتابي).

إن الباحث يكرس أخيراً ذلك المفهوم الإشكالي للخطاب القرآني حيث ميز لأول مرة بين مكانتين معروفتين: مكانة الخطاب الشفهي المفتوح التي فُقدت عبر زوال ظروفها التواصلية الثقافية إلى الأبد، مكانة النص القرآني المغلق التي تشكل مدونة رسمية شاهدة على غياب الخطاب الأول⁽¹⁾ وتمتلك شرعيتها من الاعتراف الجماعي المرسخ رسمياً، ولذلك فإن تحليل الفاتحة سيمارس على المنطوقة (النصية) ذات الوضع البنائي الافتتاحي في القرآن، حيث اكتسبت قيمتها الشعائرية الدلالية التي راكمها التفسير الكلاسيكي على مدى عصور علماً أن ذلك التفسير ظل يميز بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة ويعترف بهما كآليتين للتعامل مع الفهم والتأويل محتفظاً بفاعلية النص إزاء فاعلية الوقائع الجزئية في إنتاج الدلالة عبر قضية الخاص والعام كما عبر علم المناسبة بين الآيات⁽²⁾.

ب- التحليل اللساني: التلفظ وفاعلية الذات.. إشكالية المؤلف وولادة اسم (الله)

تواجه دراسة عملية التلفظ إشكالية النص الأصلي والمترجم في الفاتحة، فقد قرر الباحث منذ البدء الاعتماد على النص الأصلي العربي بدلاً من النص المترجم إذ لا شك أن هذا القرار يعد ضرورياً من الناحية المنهجية نظراً للاعتبارات الدقيقة التي أوضحها الباحث، إذ أراد أن يبين «حصول البلورة البطيئة لهذه الترجمة كما نريد أن نبين المسافة الكائنة بالضرورة بين كل نص وترجمته... إن هذا

(1) فراي: المدونة الكبرى.. الكتاب المقدس والأدب، ص: 33.

(2) أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، ص: 97 98.

التمييز ضروري جدًا.. من أجل وصف عملية القول أو النطق»⁽¹⁾.

لا شك أن عملية الترجمة تتوخى إنجاز نص مطابق للنص الأصلي في لغة ثانية ولكنها عملياً تشكل حالة تلفظ أخرى، وفقاً لقواعد متميزة تفرضها قوانين اللغة نفسها، ذلك هو أصل الإشكالية في النص المترجم، خاصة عندما يتعلق الأمر بنص من طبيعة القرآن ذي تركيبة مجازية سرديّة، حيث تُطرح بإلحاح مسألة الدلالات الحافة المنبعثة من «القرائن الصوتية، الكلمات ذات المعاني المتعددة.. التي تشكل النسيج الذي يدخل في العمليات العقلية لجميع الناطقين الأصلاء باللغة»⁽²⁾ وترتهن بالخصوصية الثقافية لتلك اللغة، فإلى هذا الأصل تعود ملاحظة الباحث عن جانب الاختلاف بين لغة الفاتحة والنص المترجم الذي تبلور دون شك في صورة بطيئة ومتعددة لا تسمح بالوصول إلى نص يتوفر على الدقة اللازمة.

إن هذا القرار المنهجي يحيل عملية التحليل اللساني بواسطة منظور لسانيات التلفظ إلى تحليل اعتبار المتكلم – الناطق الأول بالخطاب القرآني على مستوى عمليات التلفظ المختلفة (المحددات، الأسماء، الأفعال، الضمائر، الإيقاع) من أجل الكشف عن فاعلية الذات في نص الفاتحة، ففي «علم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق أو فعل إنتاج الخطاب، من قَبْل متكلم وبين المنطوقة أو العبارة التي هي المنجز.. وفائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل»⁽³⁾.

لا تدرس صائغات الخطاب لذاتها وإنما بوصفها عملية من اختيار المتكلم – الناطق لتجسد مقاصده، ولذلك فهي تدرس من أجل فهم تلك المقاصد، وهذا المبدأ التحليلي واضح كإستراتيجية في لسانيات التلفظ، ولكنه يطرح مبدئياً تساؤلاً إشكالياً حاسماً بالنسبة إلى الفاتحة باعتبارها نصاً قرآنياً، إذ أن الاشتغال

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 124.

(2) فراي (نورثروب): المدونة الكبرى.. الكتاب المقدس والأدب، ص: 40-41.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 125.

على إمكانية فهم مقاصد المتكلم - الناطق يقتضي أن يكون المتكلم متعيناً، ولذلك يتجه التحليل حتماً إلى المتكلم - الناطق (محمد) الذي يتوجب فهم اختياراته ومقاصده في الخطاب القرآني. ذلك هو المنحى الذي يبرر الاستناد إلى مقاصد المتكلم. أما اعتبار المتكلم هو الكائن الإلهي (الله) فهو فرض مستبعد لأنه يمثل أصل المعتقد الديني ومركز العمل التفسيري في التراث الإسلامي.

يستخلص أركان في مستوى المحددات أن الأسماء معرفة بـ(أل) أو الإضافة ويعني ذلك «أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يعرف»⁽¹⁾ وضمن تلك الأسماء تحت كلمة الله موقعاً مركزياً وهي معرفة بواسطة درجتين من التعريف: التعريف بـ(أل) ثم التعريف بأسماء بدل تشتغل كمحددات وصفية (الرحمن، الرحيم، رب العالمين)⁽²⁾ هكذا ينظر أركان إلى كلمة الله كاسم مركب من أداة التعريف (أل) التي أدخلت كاختيار لفظي للمتكلم ضمن عملية التلفظ ولفظ، (إله) الذي كان معروفاً كاسم لجنس الآلهة عامة. وهذا التدخل من طرف الناطق (محمد) بتعريف (إله) يشكل وفقاً لمنظور لسانيات التلفظ ممارسة لإحلال مقصد ذاتي للمتكلم (محمد) هو ترقية مفهوم (إله) إلى اسم قيمة إمثل (الله) أي «أن يحل تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير»⁽³⁾.

وهكذا يؤدي تدخل الذات - المتكلم (محمد) إلى ولادة اسم الله في الخطاب القرآني، ذلك الاسم الذي لم يكن متبلوراً في السياق التاريخي لظهور القرآن⁽⁴⁾، إنه ليس اسم علم كما أكد بعض المفسرين⁽⁵⁾ وإنما اسم مصنوع من طرف شخص محمد، حيث يعود الباحث إلى التوكؤ على مفهوم الوضع العام للخطاب من أجل إسناد توجهه في قراءة تسمية الله. إنه ينظر إلى الفاتحة ضمن سياق التنزيل التاريخي

(1) نفسه، ص: 126.

(2) نفسه.

(3) السابق، ص: 126.

(4) Chabbi, Le seigneur du Tribus, p: 221- 224.

(5) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص: 156.

فإذا «ما رجعنا إلى الحالة العامة للخطاب والخاصة بالمتكلم - الناطق ضمن سياق التنزيل التاريخي، فإن تعريف (إله) عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهوم غير متبلور كثيرًا في النصوص السابقة للفاتحة»⁽¹⁾.

يستعيد الباحث اختصاص الفيلولوجي مستندًا إلى الترتيب التاريخي لسور القرآن برغم ما أعلنه في مقدمة التحليل من استحالة استرجاع الوضعية العامة للخطاب. وبذلك فقد نقض منهجيًا المنطلق اللساني الذي قطعه على نفسه بتحليل الفاتحة ضمن وضعها البنيوي في النص القرآني، وليس هذا النقض دالاً على الخلط المنهجي الذي وضحته الدراسة كملمح في الصيغة المنهجية للباحث (براديفيات متعارضة)، وإنما هو كاشف عن المنجز الذرائعي للتحليل، إذ يحاول أن يثبت هنا فاعلية المعنى الذاتي للتلفظ بإحلال تسمية الله التي تخلع على المحدد اسم قيمة، الاسم الأمثل بامتياز أي تسمية وحيدة عبر (أل) التعريف. ولكن هذا الإثبات يتم بالرجوع إلى سياق الظهور التاريخي لسور القرآن، إذ خلت السور السابقة للفاتحة من لفظ الجلالة الله، وهكذا تنازل الباحث عن ذلك التحفظ والشك اللذين أبداهما إزاء دقة الترتيب التاريخي كما إزاء وجود الفاتحة نفسه بالنظر إلى اختفائها من مدونات نصية مفترضة.

يلتفت أركون بشأن المحددات إلى الاعتراف بفطنة بعض المفسرين الكلاسيكيين أمثال الرازي، إذ أدركوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان⁽²⁾، ولكنها تكشف دومًا المقصد الشخصي للمتكلم محمد بتصنيف المفاهيم أو الأشخاص في عبارات (الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم، المغضوب عليهم، الضالين) إذ يؤدي التعريف في هذه العبارات إلى تحديدها بدقة من طرف المتكلم. وهذا التحديد قابل للممارسة أو للتحيين من طرف كل متكلم بالخطاب القرآني أثناء القراءة الشعائرية. وبالمثل فإن المقصد الذاتي للتعريف بالإضافة ينتج عن طريق التفاعل بين المضاف/ المضاف إليه معنيين متلازمين:

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 127.

(2) نفسه، ص: 126.

تخصيص الاسم المحدد (المضاف: رب) تبعية المحدد (المضاف إليه: العالمين). هكذا يبني تحليل التلفظ الدلالات الشخصية التي أدخلتها الذات المتكلمة بواسطة أداتي التعريف (أل)، الإضافة، محاولة التأكيد على الاستملاك الذاتي الشخصي للمتكلم محمد في الخطاب القرآني. لا شك أن بناء هذا الاتجاه في قراءة التلفظ ينسجم من الناحية المفهومية مع النظر إلى الخطاب القرآني باعتباره معبراً عن قدر فردي أولاً ثم عن قدر جماعي ثانياً كما عن حقيقته الإبداعية كعمل أدبي.

ج- التلفظ: مؤلف النص واستبعاد الفرضية الدينية

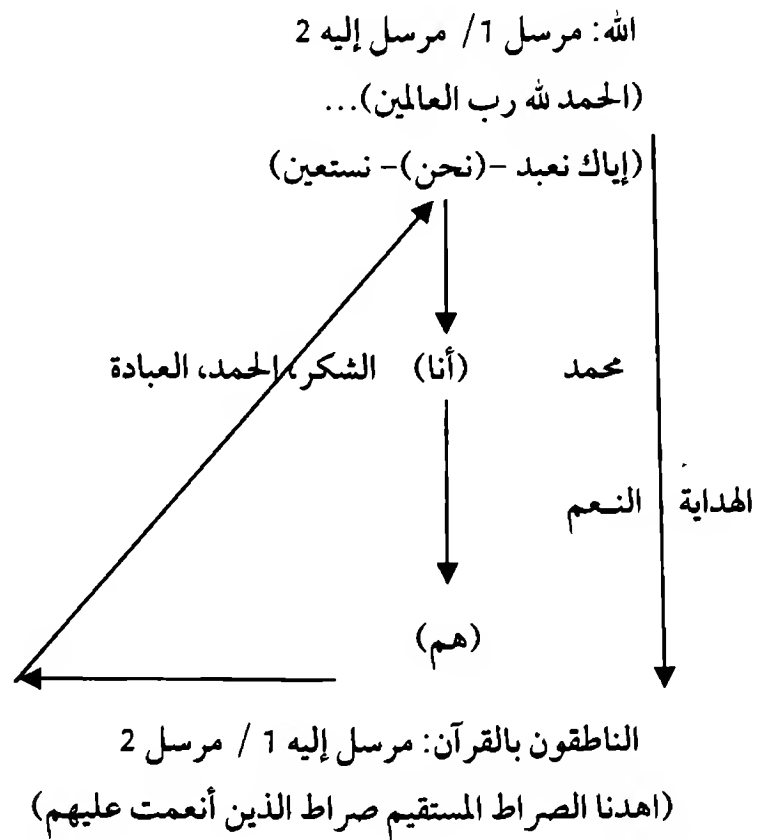
في مستوى الضمائر يعالج الباحث اختيار المتكلم - القائل، حيث يتردد نص الفاتحة بين ضميرين: ضمير المخاطب (إياك نعبد، إياك نستعين، أنعمت) ثم ضمير المتكلم الجمع (نحن): (نعبد، نستعين، اهدنا)، فضمير المخاطب المفرد مستعمل للدلالة على وظيفة عاملية مزدوجة: مرسل إليه (ترسل إليه العبادات، تطلب منه المعونة)، ذات - مرسل: (يرسل النعم لبعض المخلوقين، يرسل الغضب للبعض الآخر) في صيغة المبني للمجهول. إن المرسل إليه / المرسل يتعلقان بذات واحدة هي الله أو (أل - إله)، أما بالنسبة إلى الطرف الثاني من المتضادة الـ (نحن) (نعبد، نستعين) فهو يتعارض دلاليًا مع (أنا) ويستوعب (أنا + أنت + هم). وبما أن (أنت) مجسدة في النص كمرسل أول ومرسل إليه ثان (كطرف أول) في بنية الضمائر فإن دلالة (نحن) تنحصر من وجهة نظر الباحث في (أنا + هم). وهذا التخريج المكرس وفقاً لمنظور لسانيات التلفظ، إذ من أجل أن تستمد الضمائر محتوى مرجعياً تلزم المستقبل على أخذ المقام التواصلي بعين الاعتبار⁽¹⁾ يتعارض مع قواعد البيان العربي، إذ أن (نحن) تستقل كضمير دال على مجموع المتكلمين أو على الأنا المتكلم الواحد بهدف التعظيم: فـ (نحن) وفقاً

(1) ك. أوريكيوني: فعل القول.. من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، ط 1، إفريقيا الشرق،

المغرب 2007، ص: 60 يعين هذا المنظور دلالة (نحن) كما يلي: نحن = أنا + لا - أنا =

1 / أنا + أنت (مفرد أو جمع) 2 / أنا + هو (هم) 3 / أنا + أنت + هو (هم) ص: 61.

لتحليل الباحث كما تدل على أنا المتكلم الأول (محمد) تدل على (أنت، أنتم، هم)، أي مختلف المتكلمين الناطقين بالقرآن، سواء الحاضرون زمن النبي أم الغائبون المحتملون الذين سيمارسون التكلم بالقرآن أوقاتاً أخرى. إن هؤلاء يمثلون سيميائياً دوراً عاملياً مزدوجاً، فهم مرسل ثان (يرسلون الحمد والشكر).. ومرسل إليه ثان (يتلقون الهداية، النعم)، وهكذا يمكننا أن نمثل بيانياً العلاقة بين الضمائر:



يشكل هذا المخطط بنية عاملية وفقاً لتركيبية الضمائر المستعملة في نص الفاتحة، وإذا كان التحليل يأخذ منحى شكلياً يستخلص بنية العوامل المتحركة في الخطاب حيث لا يبدو منشغلاً بالمستوى الدلالي التأويلي لهذه البنية فإنه يتقدم انطلاقاً من استكشاف بنية العوامل في اتجاه معالجة مسألة مؤلف النص: المسألة الملحة والملازمة لبحث الضمائر في الخطاب القرآني. إن المنحى السابق للتحليل يتجه إلى إثبات أنه: «لا توجد في النص أية علامة قواعدية دالة على هوية

المؤلف»⁽¹⁾، فإذا كانت الأنا المتكلم متغيرة لا تدل على ذات واحدة معينة فهي متكلم مفرد أولاً ثم متكلم جمع وهي متجددة باستمرار في كل مرة ينطق فيها بالخطاب كأنها هي صيغة مفرغة من الدلالة العينية الخارجية، فإنه من غير الممكن الاستناد إليها كعلامة على تعيين مؤلف النص، على أن الفعل (قل) يتأسس كعلامة دالة على مؤلف النص (قل هو الله أحد) مثلاً، وهذا المؤلف «يتمثل في صيغة (أنا) نحن الدالة على الجلالة والعظمة المطلقة، وهذه الـ (نحن) هي التي تظهر في الفاتحة بصفاتها العامل - المرسل إليه»⁽²⁾.

لا شك أن الباحث قد انتهى إلى شيء من التعارض - بسبب أغراضه التحليلية في التخلص من إشكالية المؤلف - لتأكيد وجود العلامة الدالة على مؤلف النص بعد إذ حاول نفيها، ولكن الأهم أن هذا التعارض إنما هو قائم في جوهر المنطلق التحليلي نفسه، ذلك أن بحث اختيارات المتكلم يستلزم ضرورة تحديد مؤلف النص على اعتبار دور المؤلف - الناطق الأول بالنص، ولكن الباحث يوقف مسار التحليل اللساني للتلفظ بعد تحديد ضمائر نص الفاتحة لينخرط في مقتضيات التحليل السيميائي المؤسس على قاعدة المحايثة، أي ملازمة آليات الاشتغال النصي بقطع النظر عن السياق الخارجي ومنه مؤلف النص. فلماذا ينتقل الباحث من الشرط المنهجي للسانيات التلفظ إلى شرط المحايثة؟

الواقع أن المنحى الذرائعي يخترق الممارسة المنهجية للباحث، ذلك أن بحث مسألة المؤلف يثير مناقشة إشكالية ألوهية النص القرآني نفسها فإستراتيجية الباحث التاريخية تفترض النظر في النص في حدود الشرط البشري، ولذلك فهي لا تسلم منهجياً بالكائن المطلق (الله) كمؤلف أو قائل للنص، خاصة أن مفهوم الله نفسه انتهى في تحليل الباحث كمفهوم مرقى من طرف المتكلم - الناطق الأول (محمد)، وفي ضوء هذا المنحى التحليلي فإن التحول إلى مفهوم العامل السيميائي في معالجة مسألة المؤلف إنما يشكل إطاراً منهجياً للمسكوت عنه في خطاب

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 129.

(2) السابق، ص: 129.

الباحث حيث يتم التخلص من فرضية المؤلف الخارجي (الله) بعد أن يكون تحليل التلطف قد انتهى إلى الإلحاح على فاعلية شخص المتكلم الأول (محمد). إن البنية العاملة الموضوعية في النص تُطرح كبديل عن المؤلف الخارجي من أجل التحرر من المسلّمات اللاهوتية، «فبما أن النص يمتلك مثل هذه البنية الملازمة أو المحايدة فإن مسألة المؤلف لم تعد لتطرح من خلال المفاهيم المعتادة، أقصد بذلك أنها لم تعد تشرط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن، فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم يبنى ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم..»⁽¹⁾.

انطلاقاً من العلاقة بين العوامل في نص الفاتحة (مرسل / مرسل) (الله / الإنسان) يعيد الباحث قراءة الأفعال الثلاثة، فالعلان (نعبد - نستعين) في صيغة المضارع يدلان على التوتر من جهة وعلى جهد دائم يبذله المرسل (الإنسان) من «أجل الوصول إلى المرسل الثاني (أل-إله) إزاء موقع المخاطب، إنه جهد من أجل سد فجوة كائنة بين متكلم يعترف بوصفه كخادم ضعيف ومخاطب محدد بكل إلحاح بصيغته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة والقادر في خط الرجعة على الشفقة والرحمة، يدل على هذا الإلحاح استخدام كلمة إياك مرتين من قبل كل فعل»⁽²⁾ وفي ضوء هذه الوضعية للمرسل الأول (المتكلم) يفهم فعل الأمر (اهدنا) باعتباره دالاً على الاسترحام المتضمن مبدئياً في فعلي المضارع (نعبد - نستعين) أما مقام المرسل الثاني (المخاطب) فهو يتعزز بواسطة الفعل الماضي (أنعمت)، إذ «يدل على حالة، تمت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل، وبالتالي لا يوجد توتر مع الفاعل. يضيف التضاد الكائن بين الفعلين الماضي / المضارع سمة إضافية متميزة عن مكانتي كلا العاملين»⁽³⁾.

إن أهمية التحليل تُختصر في تتبع العلاقة بين العاملين في نص الفاتحة

(1) نفسه، ص: 130.

(2) السابق، ص: 130-131.

(3) نفسه، ص: 131.

(مرسل 1 / مرسل 2)، حيث ينخرط الباحث في مستلزمات التحليل السيميائي متخلياً أو متجاهلاً مسار بحث التلفظ بتدخلاته الذاتية للمتكلم. وهكذا تبدو عملية التحليل تدخلاً منهجياً لا يحترم الحدود المنهجية بين المنظورات اللسانية بقدر ما يستعملها منفصلة كأدوات يرى ملاءمتها لإسناد موقفه التأويلي.

في مستوى الأسماء يعود الباحث إلى بحث اختيارات المتكلم دون أن تكون هناك فرصة الوصول إلى نتائج واضحة متينة التحليل بين نوعين من الأسماء: أسماء أصيلة: بحث حقلها المعنوي عمليتين متكاملتين، الأولى: دراسة دلالاتها المعجمية الأصيلة، الثانية: دراسة تحولاتها الدلالية في الاستعمال القرآني ولكن «لا نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي»⁽¹⁾. وبسبب هذا الوضع فإننا لا «نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول»⁽²⁾، أسماء محولة: وهي الأسماء المشتقة (اسم فاعل، اسم مفعول) (الحمد، مالك، الضالين، المغضوب). ورغم أنها تتضمن أو تنطوي على عملية فعل فإنها تمارس فعلها نحويًا كأسماء، فبدلاً من (نحمد الله، الذين يضلون، غضب الله عليهم) تحل الصيغ الاسمية المشتقة من أجل إحلال المقصد الشخصي للمتكلم (محمد): «عملية التحويل إلى اسم إذ تحذف علامات الشخص والزمن والصيغة التي توافق الفعل تحول الجملة الفعلية إلى جملة اسمية أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة، وبدلاً من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما في زمن ما وظف لصيغة محددة فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كحاجة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق»⁽³⁾.

تدل الصيغة الاسمية المحولة إذاً على الإطلاق والتأكيد والعموم وهيمنة الحكم المؤكد القائم بصورة مستقلة، وعلى نحو خاص فإن اسم (الضالين) بدلاً من (الذين يضلون الصراط) يدل على معنى النبذ المطلق للخارجين عن الطريق،

(1) نفسه، ص: 132.

(2) نفسه، ص: 132.

(3) السابق.

وكلمة (مالك) بدلاً من (ملك) الثابتة تدل على معنى الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد على استحقاق يوم الحساب، أما (المغضوب عليهم) في صيغة اسم المفعول فإنهم يجري عليهم نفس حكم النبذ، إلا أن هيئة اسم المفعول تنطوي حتمياً على وجود فاعل (يصدر عنه فعل الغضب) تجاه هذه الفئة (يقتضي علاقة هذه الفئة بفاعل وقع عليها منه فعل الغضب)، ولذلك يستنتج الباحث الوضع الخاص لهذه الفئة حيث يمكنهم أن يعودوا «للتحالف المعيش في (الحمد لله) عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعال أي إلى الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مضمراً في عبارة (المغضوب عليهم)»⁽¹⁾.

إن قراءة الأسماء في نص الفاتحة لا تظهر عملية هزيلة على المستوى التأويلي فحسب، ولكنها تغرق في تكرار الدلالات الماثوفة الخارجية وتبتعد عن تحديد الفئات المقصودة بتوصيف أو تصنيف (الضالين، المغضوب عليهم) أي النصارى واليهود لدى جمهور المفسرين⁽²⁾ وإن كان الرازي قد ضعّف ذلك الرأي على اعتبار أن منكري الصانع والمشرّكين أخبث ديناً⁽³⁾. هذا الميل إلى التجريد إزاء التصنيف القرآني للفئات المنبوذة يجسد موقفاً تأويلياً يتجنب إظهار التعارضات بين خطابات الكتاب السماوي، فالنظرة المقارنة تركز على استكشاف مشتركات تلك الخطابات. إن الدوغمائية ليست مجرد موقف أرثوذكسي قرائي، ولكنها انطلاقاً من نص الفاتحة موقف أصلي ملازم للمبدأ الاعتقادي الديني بنفسه، فمن غير الممكن بناء أي قراءة للخطاب الديني - ولو بغرض تحريره - تتجاوز هذا الأساس الجوهرى. إن بناء الدلالات التي يفترض أنها تشكل اختيارات المتكلم في مستوى (الضمائر، الأدوات، الأسماء، الأفعال) لا يسلم في الصورة النهائية من اعتبارات الموقف التأويلي للباحث، ولربما نتساءل فيما إذا كان المتكلم - الناطق الذي يفترضه الباحث ليس سوى انعكاس لتخيل الباحث نفسه.

(1) نفسه.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص: 230-231، ذكر الرازي ذلك عن غيره: التفسير الكبير، ج 01، ص: 261.

(3) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص: 261.

د/ البنيات النحوية : التقطيع وتجاوز الشرط النحوي للجملة العربية

في تحليل البنيات النحوية يبرز بوضوح ذلك الملمح الذرائعي في الممارسة التحليلية، حيث يعتمد الباحث على إجراءات التحليل في اللسانيات الوظيفية لمارتيني باعتبار أن «اللغة- أي لغة - تتجلى في الشكل الخطي للملفوظات التي تمثل ما ندعوه السلسلة الكلامية. هذا الشكل الخطي للغة الإنسانية ينشأ في التحليل الأخير من خاصيته الصوتية، فالملفوظات الصوتية تجري ضرورة في الزمن»⁽¹⁾، ولكل لغة طريقة في إحداث ذلك التحليل، فقد أقام مارتيني نموذجاً انطلاقاً من دراسته للغة الفرنسية مؤكداً أن تعقيد عملية التحليل يختلف من لغة إلى لغة⁽²⁾ إذ رأى أنه في كل جملة يمكن تمييز عبارة نواة إسنادية تنتظم حولها الجملة، وبالعلاقة معها تسجل العناصر التكوينية الأخرى وظيفتها⁽³⁾ وعبارة توسع هي «كل عنصر يضاف إلى الملفوظ ولا يغير العلاقات المشتركة ووظيفة العناصر الموجودة سابقاً، فإذا تألف الملفوظ من نواة إسنادية معزولة فكل إضافة لعبارات أخرى لا تعدل الخاصية الإسنادية للعبارة الأولية تمثل توسعاً للمسند الأول»⁽⁴⁾، وهذا التقسيم يشبه إلى حد ما تقسيم النحاة العرب الجملة العربية إلى عمدة / فضلة، ولكن التحليل المباشر يكشف عن الاختلافات الفعلية في مصاديق هذه المصطلحات، بمعنى أن مفهوم العبارة النواة مثلاً يختلف حدوده من لغة إلى لغة، فممارسة التحليل الوظيفي بصورة آلية على العبارة القرآنية قد لا يكشف عن البنيات الفعلية الدقيقة للتعبير القرآني.

يشكل التقسيم الوظيفي منطقاً بنيوياً محايثاً لا يلتقي مع إجراء تحليل التلفظ، وهذا هو تحديدًا جوهر التعارض في الموقف التحليلي الذي نواجهه لدى الباحث،

(1) Martine (Andre), Elements de Linguistique generale, 4eme edition, Armand Colin, Paris 1998, p:17.

(2) Ibid, p: 105.

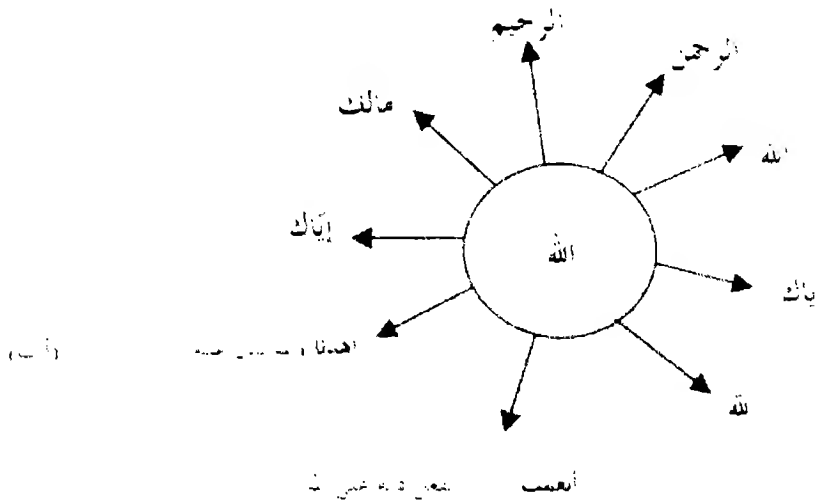
(3) Ibid, p: 127.

(4) Ibid, p: 128.

إننا نتنقل داخل محور واحد هو (اللحظة اللسانية) من التعرف على تدخلات المتكلم واختياراته إلى إبراز البنيات النحوية الوظيفية في نص الفاتحة، وفضلاً عن هذا التعارض الجوهرى فإنه من الضروري مراجعة التقسيم الذي أجراه أركون لنص الفاتحة ممیزاً بين أربع وحدات قواعدية وسبع لفظات إخبارية⁽¹⁾:

الوحدة القواعدية	اللفظة الإخبارية
بسم الله	الرحمن الرحيم
الحمد لله	1 - رب العالمين، 2 - الرحمن الرحيم، 3 - ملك يوم الدين
إياك نعبد وإياك نستعين	1 - صراط الذين أنعمت عليهم 2 - غير المغضوب عليهم
اهدنا الصراط المستقيم	3 - ولا الضالين

ما هي الغاية أو الوظيفة التي يحققها هذا التقطيع من وجهة نظر الباحث: الأول: الدور المركزي للفاعل المقصود بكلمة (الله)، حيث يتردد بصفة ظاهرة أو مضمرة في العبارات النواة وتشكل العبارات التوسعية أو صافاً له أو أفعالاً مسندة إليه، إن هذا التمثيل لكلمة الله يمكن تمثيله بيانياً على النحو التالي⁽²⁾:



الثاني: إن العبارات النواة تنطوي على النموذج العاملي (مرسل / مرسل إليه) (مرسل 1 - مرسل إليه 2 / مرسل 2 - مرسل إليه 1): (الله - البشر)، وهنا نلاحظ

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 132-133.

(2) كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص: 323.

أن أركون يعيد استعمال النتيجة نفسها التي توصل إليها آنفاً في مبحث الضمائر، أي أن التحليل لا يتقدم صوب ثراء حقيقي في النتائج والتأويلات وإنما يدور حول نتيجة واحدة يكرر الوصول إليها كل مرة. إن البنية العاملة في الفاتحة تنطبق على كل الخطاب القرآني، أي أنها نواة متكررة، ولذلك نظر إليها باعتبارها «بنية مركزية للتحالف المقدس»⁽¹⁾ وأنها تمثل ما سندعوه «بالنواة التبشيرية»⁽²⁾ وفقاً لمصطلح اللاهوت المسيحي، فالقرآن يجسد خطاباً يهدف إلى توصيل الرسالة-مبادرة من مرسل هو (الله) موجهة إلى مرسل إليه (هم البشر)، وهذه القضية النواة تردد أو يمكن التماسها في أي عينة نصية من الخطاب القرآني.

الثالث: برغم أن التحليل الوظيفي لنص الفاتحة هو تحليل محايث إلا أن الباحث لا يتحرر حتى وهو ضمن شرط منهجي معلن من هاجس النظر التاريخي، ولذلك يستدل على صحة تقطيعه الوظيفي بالشرط التداولي لعبارات الفاتحة «لأن العبارتين النواتين الأوليتين تتم تلاوتهما في مناسبات كثيرة من دون توسعهما المعنوي»⁽³⁾. وبغض النظر عن السياق الذي لا يشكل حجة مطلقاً في مستوى التحليل الوظيفي البنيوي فإن صحة التقطيع يمكن مراجعتها بالنظر إلى الطبيعة النحوية للجملة العربية، فبدلاً من مقترح الباحث نحصل بمراعاة الشرط النحوي العربي على التقطيع التالي:

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 133.

(2) نفسه، ص: 133.

(3) نفسه، ص: 133.

العبارة النواة	التوسع	المقارنة مع التقطيع الأول
الابتداء ⁽¹⁾	بسم الله الرحمن الرحيم	تجاهل قاعدة الابتداء
الحمد لله	رب العالمين الرحمن الرحيم	
(نحن)	إياك... وإياك نستعين	إلغاء قاعدة إضمار
نعبد	(نا) + الصراط المستقيم + صراط الذين أنعمت	الفاعل
(أنت)	عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين	إلغاء قاعدة إضمار
اهد...		الفاعل

يختلف التقطيعان في ثلاثة مواضع مشار إليها في الجدول، حيث لم يراع الباحث العناصر النحوية لتركيب الجملة بل الاستقلال الشكلي للعبارة، ففي الموضع الأول يتجاهل قاعدة الابتداء كعامل نحوي ويرتب عنصر الفضلة (الجار والمجرور) في موضع العبارة النواة، وفي الموضع الثاني يلغي قاعدة الإضمار للفاعل والعبارتين نعبد (نحن) واهدنا (أنت)، وهكذا يبدو تقسيم الباحث غير مؤسس بدقة نحويًا على شرط الجملة العربية. إن الباحث الذي تتبع عناصر الملفوظ توقف عند أهمية الإيقاع دون أن ينجز وقفة تحليلية فعلية سوى الإشارة إلى الفواصل المتناوبة على الآيات (إيم، ين، هم) وعددها⁽²⁾. يبدو عمل الباحث عاجزاً عن تحصيل أية نتائج واضحة، ولذلك يكتفي بتأطير عناوين التحليل والحديث عن أهمية الإجراءات التي ينبغي تطبيقها، فيبدو الأفق منحصرًا لا يقدم غير دليل على ضيق القراءة وانسداد أفقها، إذ لا تحمل غير ملاحظة «أبسط وأظهر من أن تساق تحت عنوان أضخم منها كثيرًا»⁽³⁾.

(1) الزمخشري: الكشف، ط 1، مكتبة العبيكان، الرياض 1998، ج 1، ص: 100. قال الزمخشري: «فإن قلت بما تعلقت الباء؟ قلت: بمحذوف تقديره: باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء..» على أن تقدير النحاة عمومًا هو: (أبتدئ باسم الله).

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 134.

(3) الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص: 271.

ثالثاً: العلاقة النقدية .. استعادة قضية المعنى الأخير للنص

إذا كانت اللحظة اللسانية في دراسة الفاتحة قد قاربت آليات اشتغال التلفظ فإن العلاقة النقدية تتجاوز الآليات إلى البحث في قضية المعنى: معنى الفاتحة كنص ناجز، ذلك الذي ينبثق من علاقة القارئ بالنص، إذ يتعين أن تكون تلك العلاقة ذات طابع نقدي إزاء المعنى القائم في النص أو المتراكم حوله بفعل القراءات السابقة. يشكل مفهوم العلاقة النقدية إذاً أداة لاستكشاف معنى النص ولكن هذا المفهوم الذي طرحه ستاروبنسكي⁽¹⁾ يحدد إطاراً نظرياً لمفهوم النص ذاته ثم لكيفية انبثاق المعنى فضلاً عن كونه قاعدة تحليلية في الاشتغال على النص الأدبي فالنص: «عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة، إنه أي النص يحرض على احتفال الرغبة، إنه انطلاقة صور وعمل إجباري للفكر والأحلام»⁽²⁾.

إن هذا التحديد يبني مفهوم النص على علاقته بالقارئ باعتباره حافزاً لرغائبه وفكره وأحلامه، لذلك يكون تشكل مسألة المعنى مرتبطاً دائماً باستجابة القارئ للنص. وهذا الفهم لحقيقة المعنى يجعل النص غير قابل للقراءة خارج حدود الذاتية، إنها «(أي العلاقة النقدية) تلزم على مستوى القراءة بالعودة المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي والفكري»⁽³⁾، حيث كان ستاروبنسكي قد ناقش مفهوم العلاقة النقدية في تتبعه لتحويلات المنهج النقدي في الثقافة الغربية مستخلصاً منظوره عن طبيعة العمل النقدي الذي يتأسس على مرحلتين من نشاط القارئ إزاء النص عبر ما دعاه المسافة النقدية⁽⁴⁾، ففي البدء - كما تقتضي أي مسافة - «يكون الاستماع والقراءة هما المقدمة التي تسبق على نحو قليل أو كثير

(1) Starobinski (Jean), La Relation Critique, Edition Gallimard, Paris 2001.

(2) أركون: القرآن .. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 135.

(3) نفسه.

(4) Starobinski (Jean), La Relation Critique, p: 34.

بالضوضاء، المجد، الصور غير المباشرة فتقريباً كل كلمة أو مقطوعة من جملة تقرأ للمرة الأولى حيث يدرك المعنى الأول الواضح سريعاً وبطريقة مصحوبة بالرضا الفهم السريع يتبعه الاندهاش، الحيرة، الانفعال، والرفض»⁽¹⁾.

هكذا تنمو العلاقة التي تربط القارئ بالنص: «المسافة التي فرغنا من وصفها تتشكل عن طريق سلسلة التنوعات التي تتعدل خلالها العلاقة بين القارئ والعمل، فعلى قدر ما تكون قراءة أكثر دقة وأكثر اكتمالاً، تكون الشروط ملائمة لميلاد تساؤل مستقل متمرد يصوغه القارئ من مبادرته الأصلية، من شارح كما كان يصبح القارئ متسائلاً، يطرح أسئلته كإنسان حي مفكر على مخاطب يستثيره، يملك أمامه هذه الأشياء المركبة التي هي نص أو عمل.. فهل يمكنه الانفصال، هل يمكنه الابتعاد عن العمل؟ نعم، بمعنى ما، بما أنه ليس مأخوذاً بالرضا المطيع للحظة الأولى لأن الابتعاد هو في الوقت نفسه الشرط الضروري.. لأن يأخذ الكتاب المقروء شكله وصلابته ولأن يتهيأ للقاء أكثر تميزاً»⁽²⁾.

إن الوعي النقدي الذي تهيئه العلاقة النقدية عبر مسافة الانفصال عن النص وعلى الرغم من أن ستاروبنسكي قد أسسه في ضوء الشرط المنهجي للنقد الأدبي- علاقة القارئ بالنص- فإن الباحث مستسلماً للدلالة المباشرة يوظفه لاستعادة القراءات المتراكمة حول النص من خلال طريقين مختلفين: قصير: يقضي باختبار الصلاحية المنهجية للنموذج السيميائي المعاصر مع القطع نهائياً مع تلك القراءات التي تشكل عناصر السياق المستبعد منهجياً في المسلّمة السيميائية (المحاثة) وطريق طويل: يقضي بتفحص القراءات السابقة في ضوء اللحظة التاريخية والأنثروبولوجية من أجل «معرفة مضمومة الأجزاء عن الإنسان، وبالتالي يمكن أن نتوصل إلى تفكير أكثر توازناً وأفضل ارتكازاً على المشكلة الحيوية للمعنى الأخير»⁽³⁾.

(1) Ibid , p:35.

(2) Ibid, p: 36- 37.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 136.

ينظر الباحث من زاوية نقدية إلى الاختيارات المنهجية الحديثة - النموذج السيميائي - لاعتبار ممارستها كموضة منهجية لا تعباً بالمنجزات القرائية السابقة كما لاعتبار النزعة الاصطناعية التي تمعن في الاشتغال على القواعد والآليات والتقنيات التحليلية وكيفية إجرائها على النصوص⁽¹⁾. وفي خضم هذا المنحى تتراجع قضية المعنى والقراءة نفسها كعمل تأويلي، ولكن الباحث قد سلك الطريقين معاً القصير والطويل في تحليله سورة الفاتحة مع إدراكه الواضح لتعارض الحدود الإستمائية بينهما، إنه لا يلتفت لمقتضيات ذلك التعارض على مستوى الموقف التحليلي، ولذلك لا يرتب أي أثر في موقع الاختيار المنهجي على تمييزه الحاسم بين طريقي التحليل السابقين، فبرغم إلحاحه على أهمية التحليل اللساني كإطار لإعادة القراءة النقدية فإنه يرهن قضية المعنى بالبعد التاريخي الأنثربولوجي للنص والقراءة، فالمعنى يبدو رسالاً تاريخياً تطوراً يقتضي بذل الجهد من أجل الإجابة على السؤالين التاليين «ما هو مضمون ووظيفة المعنى الأخير طبقاً للتراث التفسيري الإسلامي؟ هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكماً حول المعنى الأخير المختبر في التفسير التقليدي؟»⁽²⁾.

إذا كانت العلاقة النقدية تقتضي مراجعة مسألة المعنى في ضوء القراءات المتراكمة للنص فإن تلك المراجعة ليس بوسعها أن تقف عند جميع القراءات، لذلك اختار أركون مثال الرازي في التفسير الكبير من أجل افتتاح الدراسة في هذا المنحى بحكم ما يتمتع به ذلك التفسير من مزايا في أولها قدرته على بناء المحصلات وفي آخرها حجم الجهد العلمي الذي يجسده، فهو يخصص لسورة الفاتحة وحدها تسعة وتسعين صفحة⁽³⁾ بل أكثر من ذلك⁽⁴⁾. إن الباحث بين هدفين متكاملين في ضوء تلك المراجعة: الأول، إجراء مقارنة بين النص الأول

(1) نفسه.

(2) السابق، ص: 136.

(3) نفسه.

(4) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص: 173 - 290 (مجموع 117 صفحة).

(الفاتحة) والنص الثاني (التفسير)، والثاني: هو اكتشاف الشفرات المختلفة التي تتحكم بهذا التفسير⁽¹⁾.

يستعمل الباحث في هذا الهدف الأخير مصطلح الشفرة غير ملتفت لحدوده السيميائية كنظام للدلالة يستخدم من خلال عرف مسبق متفق عليه⁽²⁾ مستكشفاً بواسطته محددات أو مداخل العمل التفسيري في التراث ولدى الرازي خاصة، وفي أولها المدخل اللغوي أو المقدمة اللغوية في كل تفسير التي تشكل إطاراً، ثابتاً في تناول القرآن ثم المدخل الديني الذي تمثله المبادئ العقائدية الإسلامية التي تشكل خلفية النظر والتأويل لدى المفسر، أما المدخل الرمزي فهو ما يتيح علاقة القرآن بالعقل والخيال، فتفسير «الرازي الذي يمنح الحق أولاً للعقل المهيمن لدى الفلاسفة يسمح مع ذلك وبما فيه الكفاية بمتابعة الخط الرمزي»⁽³⁾.

فضلاً عن المداخل الثلاثة فإن المعارف الثقافية تشكل محدداً آخر في تفسير الرازي ذلك أنه يجمع مختلف أصناف العلم العربي من أجل الوصول إلى المعنى وإن كانت تلك المعارف.. موجهة دائماً لغرض خدمة المذهب الديني، فالثقافي لا يني يتحول إلى أيديولوجي، وهنا نلتقي بالمدخل التأويلي الباطني الذي تنتهي إليه «كل المداخل أو الشفرات السابقة من أجل الوصول إلى المعنى الأخير للنص القرآني. إن قيمة هذا المدخل هي بالنسبة إلى الرازي كما بالنسبة إلى كل الوعي الإسلامي أن وجود معنى أخير ونهائي في النص أمر لا يتطرق إليه شك»⁽⁴⁾.

إننا أخيراً إزاء عرض نظري للقواعد المتحركة في تفسير الرازي ثم مقترح لبحث المعنى في ضوء تلك القواعد أو الأنساق، فالحظة التحليلية تتحول بسرعة إلى لحظة نظيرية لم يزد الباحث إلا عرض نادرة في مقام استعمال (الحمد لله) لـ

(1) Arkoun, Lectures du Coran, p: 61.

(2) سيزا قاسم: نصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السيميوطيقا، ط 1، شركة دار إلياس العصرية، القاهرة 1986، ج 1، ص: 174.

(3) Arkoun, Lectures du Coran, p: 62.

(4) Ibid, p: 62.

"سري السقطي" تؤكد على مقامها ووجوب ذكرها في مقابل نعم الدين دون الدنيا وترك مهمة اكتشاف محددات المعنى في النص في عهدة القارئ، ولكنه ركز على «ملاحظة المكانة اللغوية لهذه النادرة والدور الذي تلعبه في إسباغ الروح على الخطاب وذلك على عكس الخطاب البرهاني الاستدلالي»⁽¹⁾ أما ما أنجزه الرازي فعلاً على مستوى التفسير فلم يتم تحليله أو معاينته بوجه من الوجوه، إذ فسرهما تفصيلاً في خمسة أبواب وإجمالاً في تسعة فصول ناظرًا إليها ككلية واحدة من جهة اختزالها لحقيقة الدين، حيث اتخذت اسم أم القرآن/ أم الكتاب: «فحاصل جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة: الثناء على الله باللسان وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة وإما طلب المكاشفات والمشاهدات، فقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٣) ﴿كله ثناء على الله وقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٤) اشتغال بالخدمة والعبودية.. وأما قوله ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (٥) فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع العبادات»⁽²⁾.

إن مبدأ الدراسة الأنثربولوجية يركز على استكشاف الغايات البشرية المشتركة والأصلية التي تحكم الشرط البشري وتشكل عمق خطاباته التأسيسية وينبغي أن نتذكر في ضوء هذا المنطق أن تفسير الوحي بالأسطورة هو في ذاته تأسيس أنثربولوجي لوجود القرآن نفسه، فاللحظة الأنثربولوجية كمقاربة منهجية تواجه القرآن كخطاب يجسد - نتيجة طابعه التأسيسي - الغايات الجوهرية المشتركة في الوجود الإنساني الاجتماعي، ولذلك يتساءل أركون «فيما وراء الخصوصيات الدوغمائية، الثقافية، اللسانية.. هل يحتوي نص - وبصورة

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 140.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص: 173 - 74. ألح الرازي على هذه الكليات الدلالية للفتحة في بعدها الديني والعلمي العرفاني معاً في القسم الثاني من تفسيره للسورة تحت عناوين مختلفة: * الأسرار العقلية المستنبطة من السورة، * في مداخل الشيطان، * سورة جامعة لكل ما يحتاج إليه الإنسان من معرفة المبدأ والوسط والمعاد، * قسم الله الصلاة بينه وبين عباده، * لطائف قول الحمد وفوائد الأسماء الخمسة، * في سبب اشتغال الفتحة على الأسماء الخمسة، * في السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله واسمان مضافان إلى غير الله ص: 264 - 290.

أعم النص الكلي - على مرجعيات أصلية، وإذا كان كذلك فكيف يعبر ذلك الأصل عن نفسه؟»⁽¹⁾.

الواقع أن بحث الأصول البدئية التي تخص الإنسان كإنسان لا يتحقق في الخطاب القرآني إلا إذا نظرنا إلى الطابع الرمزي (التركيبة المجازية) للغة الدينية، أما إذا استسلمنا لمبدأ الدلالة الحرفية فلا يمكن بعدئذ غير الوصول أو التوقف عند الدلالات المباشرة السطحية المقدرة سلفاً وفقاً للمعتقد الديني. إن البحث في ذرى الوجود البشري يتطلع إلى مواقع نهائية ومصيرية في حياة الإنسان (الحياة، الموت، الحب، السلطة، المقدس...). هل يمكن الوقوف في نص الفاتحة عبر الكلمات والعبارات على المشترك الإنساني البدئي: «إذا اقتصرنا على نص الفاتحة فإنه من السهل ملاحظة.. بأن أيّاً من هذه الكلمات لا يرتبط بعائد محدد، وعلى العكس فإن كل واحدة منها تحيل إلى واحدة أو كثير من الذرى المذكورة سابقاً»⁽²⁾.

في ضوء هذه القراءة تبدو الفاتحة وهي تختزل متطلبات الوجود البشري وتكتف أنواع المعارف الإسلامية كما تنبه القدامى إلى ذلك⁽³⁾ وإذا كانت الثقافة الدينية الكلاسيكية تقدم أجوبة دينية على احتياجات إنسانية مشتركة فإن ذلك لا يلغي أهميتها كأطر تعترف - على نحو ما - بالبعد الأنثروبولوجي، حيث تمنح عبارات الفاتحة دلالات عامة تستجيب لمتطلبات جوهرية لدى الإنسان، وذلك طبعاً في ضوء النظام المعرفي للوحي⁽⁴⁾، ولكن إجابة التفسير الكلاسيكي تعاد

(1) Arkoun, Lectures du Coran, p: 64.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 142

(3) نفسه، ص: 142-143 أورد الباحث مستخلصاً تلك النظرة التنزيل التالي لعناصر السورة: «الحمد لله.. الرحيم = علم الأصول، ملك يوم الدين = علم الأخرويات، إياك نعبد = الطقوس والشعائر، اهتدنا الصراط المستقيم = علم الأخلاق، الذين أنعمت عليهم = علم النبوة، غير المغضوب عليهم = التاريخ الروحي للبشرية».

(4) الرازي: ج 1، ص: 289-290 قال الرازي: «واعلم أن قوله: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا إلى دار الآخرة.. فقال لا بد لذلك اليوم من زاد = واستعداد وذلك هو العبادة.. قال ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.. ثم قال العبد: الذي اكتسبته بقوتي

الفصل السادس: القراءة التحليلية للنص.. إشكالية المعنى

مراجعتها في ضوء العلاقة النقدية، حيث يتم تجاوز تلك المحددات التي فرضها التفكير الديني.

تشكل الفاتحة كنص قرآني فضاء رمزيا ينطوي على تلك الذرى القصوى للوجود الإنساني، ومهما نُظر إلى تلك المعاني كمجرد إسقاطات على نص الفاتحة نتيجة معارف لاحقة إلا أن ذلك في ذاته شكل دليلاً على أن نص الفاتحة كفضاء رمزي يمتلك بعده الأنثربولوجي بقدرته على الاستجابة لتلك المعاني التي أُسندت إليه بحكم تراكم معرفي لاحق على زمن النص. إنه دليل على أن نص الفاتحة منفتح على تقبل واحتمال المعنى بحكم ما يحمل من أبعاد أنثربولوجية: «الواقع أن مفردات الفاتحة وبنائها النحوية.. منفتحة على كل ممكنات المعنى إلى درجة أنها تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف أنواع التحديات»⁽¹⁾.

ثانياً: سورة التوبة.. المثلث الأنثربولوجي: عنف، تقديس، حقيقة

تستجيب سورة التوبة من زاوية نظر الباحث للمقاربة التاريخية الأنثربولوجية لاعتبارين اثنين، الأول: موضوعها الاجتماعي السياسي حيث ترسم العلاقة بين الفئات الاجتماعية المتواجدة بعد ظهور الوحي، الثاني: تجسيدها لمشروعية العنف وعلاقته بالتقديس كمعطى أنثربولوجي، ولهذين الاعتبارين

وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال: فأعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني.. فقال: ﴿وَيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ثم لما حصل الزاد ليوم الميعاد قال: هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا.. فلا طريق إلا أن طلب الطريق ممن هو بإرشاد السالكين حقيق فقال: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) ثم إنه لا بد لسالك الطريق من رفيق.. فقال: ﴿صِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ (النبيون، الصديقون، الشهداء، الصالحون).. ثم قال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، وذلك لأن الحجب على الله قسمان: الحجب النارية وهي عالم الدنيا والحجب النورية وهي عالم الأرواح.. فاعتصم بالله سبحانه من هذين الأمرين».

(1) السابق، ص: 143

يعتقد أركون أنها «توفر لنا أفضل مناسبة لكي نعيد تقييم فهم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار»⁽¹⁾، فمن حيث موضوعها ووقائعها تبدو سورة التوبة مستغرقة في ظرفية راسخة تؤكد ملمح التاريخية، إذ تكشف عن الفئات الاجتماعية المشكلة لظرفية ظهور الوحي: المشركين الذين يرفضون شرع الله، البدو الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة، ثم أهل الكتاب الذين «أصروا على دفع الجزية، أما الذين (تابوا) فهم الذين يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة»⁽²⁾.

لنلاحظ أولاً أن استراتيجية التحليل المطبقة في هذه السورة لم تلتزم نفس المنحى المطبق في سورة الفاتحة، وإنما ركزت أكثر على المنظور التاريخي الأنثربولوجي، وهذا الاختيار في ذاته يرسم بعدين محتملين في استراتيجية الباحث المنهجية الأولى: الانفتاح المنهجي الذي يمكن أن ينحدر أحياناً إلى إهمال الصرامة المنهجية، الثاني: الطابع الذرائعي للمنهج، حيث يكيف المنهج لتحقيق الهدف المقصود من وراء التحليل، فقضية (العلاقة بين المقدس والعنف والحقيقة) كإشكالية ملحة في السياق المعاصر (الغربي/ الإسلامي) نظراً لتجسيد ظاهرة العنف الطائفي تحت مسمى الجهاد أو الإرهاب هي التي تدفع الباحث إلى الاستعادة الأنثربولوجية التاريخية للسورة، بل إن النظر في هذه القضية كمقصد ملح جعل الباحث نفسه يختزل بؤرة السورة الدلالية في الآية الخامسة (آية السيف)⁽³⁾.

رغم هذا المنحى التحليلي الذي جعل معرض قراءة السورة تركيزاً نظرياً تاريخياً لقضايا الصراع الديني الطائفي وقضية حقوق الإنسان ومكانة الشخص البشري، حيث لا يظهر منطوق السورة أو ملفوظها برغم طولها إلا لماماً أو في

(1) نفسه، ص: 49

(2) نفسه، ص: 50

(3) القرآن: التوبة، الآية: 05: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

الهامش فإننا نحاول وضع خطة توضيحية للخطوات أو العناصر الضمنية التي عاجلها تحليل الباحث. إنها مبدئيًا قد اشتملت على: سورة التوبة كتجسيد لتاريخية الوحي والخطاب الديني، التوبة في ضوء البنية العاملة للخطاب الديني، التوبة في ضوء التحليل المعجمي: بين الرهان الاجتماعي والرهان الديني.

أ- التوبة: الظرفية التاريخية ومنطق التعالي

تجسد التوبة - إذًا - أوضاعًا تاريخية ثلاثة، أولها الوضع التاريخي المرتبط بظهور وتشكل الجماعة الجديدة (جماعة المؤمنين) في فترة تاريخية محددة هي 610-632، الثاني: حركية المتغيرات الاجتماعية في المجتمع العربي في الفترة نفسها، وأخيرًا: تشكُّل الوعي الأسطوري الذي يربط التاريخ الأرضي الفعلي بالتصور المثالي المقدس للتاريخ باعتباره مسارًا للنجاة، يمتلك برغم مثاليته وبفضل عنصر التقديس فاعلية محركة للتاريخ الأرضي نفسه: تاريخ المجتمعات الإسلامية⁽¹⁾. تتحقق فاعلية التاريخ المثالي عبر الخطاب القرآني الذي يمارس بفضل مجازيته عمليات التقديس والتعالي على الوقائع التاريخية الأرضية، فالوقائع التاريخية العادية التي تولدت فيها الجماعة الجديدة (المسلمون) رفعها الخطاب القرآني بفضل الوعي الأسطوري المثالي إلى حالة من التقديس والتعالي تخفي أو تطمس فيها تاريخية تلك الوقائع، إذ «ينبغي أن نفكر جيدًا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التي حصل فيها هذا الخطاب وبين الديناميكية التي لا تستنفد للوعي الأسطوري الذي يتغذى منها»⁽²⁾.

إن مهمة التاريخية كأداة للتحليل تتعلق إذًا بإزالة آثار التقديس والتعالي وصولاً إلى ظرفية الوقائع التاريخية ذاتها أي فك الارتباط بين التاريخ الأرضي وتاريخ النجاة، فعملية التفكيك هذه لا تسعى إلى تمييز وإثبات تاريخية الوقائع المشكلة للحدث القرآني فحسب، ولكنها تهدف بالضرورة إلى تفكيك العلاقة بين

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 50.

(2) نفسه، ص: 50.

الحقيقة والزمن، إذ لا بد من التمييز بين الزمن الواقعي في الحياة الأرضية وبين الزمن القرآني، فهذا الأخير يجسد سمتين بارزتين: الأولى: أنه يتعلق بالحياة الأبدية ولا ينظر إلى زمن الحياة الواقعية إلا في علاقته بالحياة الأخرى، الثانية: أنه زمن مليء بحضور الله، إذ هو يقوم في كل خطاب قرآني بتحيين لحظة الإيمان الأولى في قلب المؤمن عند ممارسة الشعائر التي تبقى كل لحظة في حالة تجدد باستمرار⁽¹⁾.

وخلافًا لما حدث في أوروبا عندما تغلبت الأنظمة العلمانية حيث رمت الزمن الأخرى إلى ساحة الإيمان الخاص، ظل الزمن القرآني (=الأخروي) في العالم الإسلامي يخضع للاستعمال الأيديولوجي من أجل الهيمنة على الواقع الذي يستمر في تجاهل تاريخية التجربة الدينية بالإصرار على طابعها المقدس، ومن جانب آخر ينكر تاريخية التفسير الأصولي المعاصر الذي يتبنى مشروع تأسيس نظام سياسي إسلامي. إن تجاهل التاريخية يمثل موقفًا للتلاعب بتفسير القرآن لحساب الأغراض والغايات الأيديولوجية متجاوزًا حقيقتين في سياق المبدأ العلمي للدراسة اللاهوتية الحديثة: إعادة فهم الإيمان على محك التجربة من الزمن، التغير المستمر للشروط العلمية الفكرية الاستدلالية لأي عمل تفسيري⁽²⁾.

تسمح الممارسة الأيديولوجية المتلاعبة بالتفسير القرآني في منظور الباحث بإعادة استخدام آيات سورة التوبة من أجل تصفية المتخالفين في العقيدة أو الرؤية السياسية أو في مواجهة الحكام كما جرى مع قتلة الرهبان المسيحيين في منطقة تريبهيرين موظفين الآية التاسعة والعشرين من سورة التوبة تبريرًا لعملهم الإجرامي ومن قبله ما جرى مع الرئيس السادات، وبرغم إنكار عامة المسلمين لمثل هذا النوع من العنف فإننا «لا نستطيع أن نهمل هذا التفسير لكي نريح أنفسنا ونتخلص من انحرافات الجهل وضميرنا مرتاح»⁽³⁾.

(1) السابق، ص: 51.

(2) نفسه، ص: 52.

(3) نفسه، ص: 52-53.

إذا كان المعنى في القرآن متلاعباً به بواسطة القراءة الأيديولوجية فإن الإشكالية القائمة تتعلق بكيفية تشكُّل المعنى لدى المؤمنين بالخطاب القرآني، لدى الذين يستخدمونه كذروة عليا. ربما يجد الباحث نفسه إزاء هذا التعارض: كيف يمكن تمييز التلاعب في هذه القراءة، كيف يمكن التأكد من أن موقف قتلة الرهبان المسيحيين أو السادات هو فعلاً «مضاد لكل ما علمنا إياه القرآن عن أهل الكتاب»⁽¹⁾؟ ألا يكون هذا الموقف أو القراءة المعترضة من الباحث كقيمة عادلة وملائمة للمقصد القرآني هو أيضاً مجرد تلاعب آخر بالمعنى أو هو أثر معني مؤسس على الرؤية الإنسانية المعلنة باستمرار كإطار نظري للتفكير في الظاهرة الدينية؟

دون أن نحسم إجابة هذه التساؤلات النقدية إزاء هوامش الباحث في قراءة التوبة لابد أن نسجل ذلك الاعتراف بالقيمة الخطابية لانبثاق المعنى في الخطاب القرآني تلك القيمة التي تقف بذاتها «فوق كل احتجاج أو مناقشة وتتطلب بالتالي طاعة مباشرة عفوية وأكاد أقول ذليلة أو حتى مغرقة في الحب»⁽²⁾، فمن الممكن أن نتجه إلى محاولة تفسير كيفية تشكُّل المعنى انطلاقاً من إمكانية التلاعب بالمعنى وعلاقتها بالقيمة الخطابية لدى المؤمنين بالقرآن، إذا لا شك أن الإيمان بالقرآن كقيمة مسبقة وناجزة يدفع إلى توظيف القرآن سياسياً واجتماعياً. وهذا التوظيف بذاته يقيم حجته على أساس الإيمان بقيمة القرآن المعرفية والخطابية كخطاب مقدس، ولذلك فإن المعنى خاضع كلية لما عرفته الهرمينوطيقا الحديثة بالدائرة التأويلية (الإيمان من أجل الفهم - الفهم من أجل الإيمان)⁽³⁾، فالتركيبة السردية المجازية للقرآن تشكل بأثرها الوجداني حجة ذاتية (منبثقة من ذاتية الخطاب نفسه) على صدقية المعنى المنبثق من القرآن.

وبرغم المقصد الأسنى في الحقل الديني للوصول إلى المعنى الحقيقي الواحد

(1) نفسه.

(2) السابق، ص: 53.

(3) دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قونصو، ص: 38-39.

بالضرورة فإن الغرض الإيديولوجي (التلاعب بالمعنى) يؤدي دائماً إلى قراءات متعددة كل منها يصادر الحقيقة لنفسه معتقداً صحة توجهه فوحدة المبدأ العقائدي إزاء القرآن لا تؤدي إلا إلى الاختلاف الوثوقي حول الحقيقة، فبدلاً من معنى حقيقي واحد هناك دوماً معاني حقيقية كل منها واحد بذاته إزاء المعاني الأخرى. إن قضية الاختلاف حول المعنى الحقيقي تتفاقم أكثر وتأخذ بعداً حاسماً عندما تتعلق بقضية العنف التي تطرحها سورة التوبة، حيث يقع التأسيس لمشروعية القتل أو العنف ضد الآخر المخالف عقائدياً أو سياسياً. وهنا يشكل المعنى الحقيقي حاجة وجودية ملحة للمؤمن لا «تنتظر نتائج البحث العلمي البطيء..» وسوف تفرض بالضرورة الأولوية العملية للتفسير الفوضوي.. وهو تفسير ترقيعي مركب من عناصر متفرقة.. يغذي الانقسامات السياسية ويقوي التفاوتات الثقافية والفكرية بين أبناء المجتمع»⁽¹⁾.

أخيراً يعود البحث إلى مرتكز أنثربولوجي في القراءة يتعلق بشائبة رهان المعنى إرادة الهيمنة، فالقراءة التي تقارب الخطاب القرآني تراجع نقدياً كل آثار المعنى المتراكمة عبر إلحاق أغراضها واختياراتها الفكرية بمشروعية الخطاب القرآني، وهذا الفرز هو ما يحقق لاحقاً الأهداف الاجتماعية الفكرية للقراءة النقدية: تجاوز الوظيفة الاستلابية للدين أي توضيح المعنى الغامض للدين، السيطرة على المخيال الاجتماعي أي التحكم بمصدر الأسطورة نفسه، ومن ثم إنهاء الانبثاقات المستمرة لعمليات الأسطورة والتقدس⁽²⁾.

وبرغم أن الباحث أشار إلى حجم السورة في مقدمة التحليل إلا أنه لم يهتم بعرض نص السورة وانبثاق آياتها وسبب نزولها، وفي السنة التاسعة للهجرة، إذ شكلت تقريراً نقدياً متصلاً بالوضع الداخلية لدولة الدعوة⁽³⁾ ووضعية

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 55.

(2) السابق.

(3) الجابري: فهم القرآن الحكيم.. التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم 3، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009، ص: 389.

خطابها⁽¹⁾ كما فعل مع نص الفاتحة وإنما اكتفى بتسجيل قراءته التاريخية لقضية العنف وعلاقته بالمقدس على هامش السورة، ولكنه توقف تحديدًا عند الآية الخامسة ملتزمًا بالهدف المعرفي ذاته، إثبات تاريخية القضية التي تعبر عنها الآية، فهل يشكل العنف المدعو إليه في الآية مقصدًا لاهوتيًا حقيقيًا؟

ب- آية السيف والتسامي بالعنف القبلي

تثير آية السيف إشكالية فعلية على مستوى التلقي المعاصر، إذ هي من جانب تلبي أفق الأصوليين الذين يتخذون منها حجةً لتعزيز مشروعية الجهاد لأنها تنص صراحة بحرفيتها على الأمر بالقتال، ومن جانب آخر تصدم تيار الليبراليين المسلمين لأنها تتعارض مع إيمانهم بالمفاهيم الحديثة عن حقوق الإنسان والتسامح الديني وحرية التفكير، وهذا التعارض في الموقف إزاء الآية يخلق نمطين من القراءة والممارسة: إما أن تطبق بحرفيتها وإما أن يتم التحايل عليها بتقرير نسبيتها عن طريق آيات أخرى أكثر مسالمة⁽²⁾.

يفضل أركون دائمًا أن يميز موقفه القرائي التأويلي من المنظورين المتعارضين: منظور التفسير الأصولي ذي الطابع التبجيلي ومنظور التأويل الليبرالي الحديث الذي يكرس في الأخير موقفًا تبجيليًا أيضًا. إنها يتواطآن أو يشتركان سواء الذين يتبنون حججة الجهاد عن طريق هذه الآية أم الذين يتحايلون على معناها الحرفي عن طريق الاستئناس بآيات أخرى في مقام التسامح - يشتركان في تجاهل أو نفي تاريخية الآية، ومن ثم تاريخية القرآن. فإذا كانت القراءة المقترحة قديمًا⁽³⁾ وحديثًا

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج 15، ص: 223 مدنية آياتها 129.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 56.

(3) الرازي: التفسير الكبير، ج 15، ص: 233 «ثم إنه تعالى عند انقضاء الأشهر الحرم أذن في أربعة أشياء: أولها: فاقتلوهم.. وذلك أمر بقتلهم على الإطلاق في أي وقت وفي أي مكان، وثانيها قوله (وخذوهم) أي بالأسر.. وثالثها: (واحصوهم) معنى الحصر المنع من الخروج.. قال الفراء حصرهم أي يمنعوا من البيت الحرام، ورابعها ﴿وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾.. قال المفسرون المعنى اقعدها لهم على كل طريق يأخذون فيه إلى البيت أو إلى الصحراء أو إلى التجارة».

ترتهن كلها بإرادة الهيمنة التي تمارسها فئات اجتماعية مستقلة في البحث عن المعنى أو في تحقيق الرهان المعرفي للمعنى، هذا الذي يلح أركون على إثبات وجوده فماذا يقتضي الاعتراف بتاريخية القرآن في مستوى هذه السورة أو الآية؟ بين الانتصار لمشروعية العنف المنصوص عليها كعنف مقدس يجسد الأمر الإلهي وبين نفي دلالة بتغليب قيمة التسامح كمبدأ مكرس دينياً ما هي حقيقة العنف الذي تلفظت به آية السيف؟ ماذا تعني فعلياً تاريخية العنف في سورة التوبة؟

تهدف حركة القراءة النقدية إذاً إلى استعادة الحقيقة المعيشة تلك التي شكلت المعطى الفعلي لانبثاق الوحي المعبر عنه بواسطة القرآن عبر إزالة الحجب التي ألحقها التخيل الاجتماعي بتلك الحقيقة. إن حجم التنظير المفاهيمي يتكاثف ويدور حول نفسه في ضوء عملية التحليل المفترضة أو المقترحة، ولذلك فإننا نضطر إلى الإلحاح بالتساؤل عن طبيعة ذلك العنف المعبر عنه كأمر إلهي «فالعنف يدل عليه بشكل غير مباشر في الآية عن طريق أفعال من نوع: قتل، حاصر، أسر، كمن للعدو، وهي أفعال تدل على عمليات شائعة في جميع الحروب، ولكن العنف لم يدل عليه هنا بطريقة مباشرة بواسطة فعل (عنف) يجبرنا على أي حال - على فتح مناقشة عن المشروع.. وأقصد بذلك مشروع العنف»⁽¹⁾.

لا شك أن الآية متعلقة بمسألة الحرب ضد العدو وهي حرب مقدسة في ضوء الموقف القرآني نفسه أو واجبة ضد المشركين في سياق الهدف المعلن مبدئياً بالتمكين لرسالة الإسلام، ولذلك فإن إشكالية المفهوم ملحة داخل اللغة العربية ذاتها بإزاء اللغات الأخرى، فهناك مفردة الحرب وقرينتها القتال وهما مفردتان حياديتان بالنسبة إلى جانب الاعتبار الديني أو العقائدي، إنها فضلاً عن المفردات المذكورة أنفاً تحملان دلالة وضعية عامة.

من المؤكد أن مفهوم العنف متضمن في الحرب والقتال، ولكن المصطلح ذاته يدل على معنى مختلف لأنه مفهوم حديث مرتبط بنظام القيم الديمقراطية الحديثة ويعبر عن موقف مستبعد في ضوء تلك القيم. إنه يمتلك دلالة سلبية تعنى

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 57.

استخدام أشكال القوة المادية أو المعنوية في سبيل إسقاط رأي أو فكرة أو تبنيها، ولذلك فإنه من الطبيعي والتاريخي على الوجه الأدق أن القرآن لا يستخدم لفظ العنف، لأنه لم يكن قد ترقى كمفهوم قيمى بالوجه الإيجابي أو السلبي، ثم لأنه كان يؤسس مشروعية الحرب كمشروع جماعي لإقامة نظام اجتماعي وسياسي معين. وهنا ينبغي أن نفهم كيف أن الخطاب القرآني قد ولد مصطلح الجهاد وهو مصطلح ابتكاري ليس له مقابل في اللغات الأجنبية من أجل إعطاء مشروعية للحرب أو القتال الموجهة لنصرة وتمكين رسالة الإسلام.

يكتسي هذا التحليل الأولي ضرورة قصوى من أجل التنبيه إلى أن مفهوم العنف نفسه المستعمل من طرف الباحث في تحليل الآية الكريمة هو شكل من أشكال الإسقاط المفهومي والدلالي على استراتيجية الخطاب القرآني في ضوء الموقف الأيديولوجي الذي يعبر عنه، ولذلك فإن الخطاب القرآني لم يكن بحاجة إلى تبرير العنف لأن مفهومه بالمعنى الذي تمت الإشارة إليه كان واقعاً ضمن دائرة "اللامفكر فيه"، لذلك فإن ملاحظة الباحث تتجاهل الموقف التاريخي والأيديولوجي معاً حين يقول: «ينبغي أن نعلم أن استخدام العنف بصفته ردّاً مشروعاً على الاعتداء الموجه ضد حقيقة الوحي لم يتعرض لتبرير لاهوتي في القرآن»⁽¹⁾.

لقد كانت الحرب في ذاتها فعلاً اجتماعياً اعتيادياً في الصراع البشري والقبلي على المصالح والمواقع والأرض، ولكن توظيفها كأداة لنصرة الدعوة الجديدة لم يكن ليتم دون إعادة تبريرها ضمن منظومة القيم الجديدة بدءاً من إلحاقها بمفهوم جديد هو الجهاد وإدخالها كعمل مشروع ضمن شروط الميثاق الاعتقادي بين الله ورسوله من جهة وبين المؤمنين من جهة ثانية، لكن الباحث ظل مشغولاً بمسألة أخرى مؤطرة في العمق بموقف إنساني ينفي أو يحاول أن ينفي دينية الحرب أو أسسها الدينية، فالتاريخية تدخل أحياناً، مأزق التاريخوية، إذ لا شك أن مفهوم الحدث التدشيني التأسيسي الذي أرساه الباحث كإطار لإعادة فهم منطلق

(1) السابق.

الخطاب القرآني ودعوته يفترض مبدئيًا إعادة تشكيل لمفاهيم وعناصر قائمة في الواقع ضمن رؤية جديدة، فالحرب هي الحرب (قتال، حصار، كر، فر) ولكن رؤية الحرب (شعارها أهدافها طريقة ممارستها) كلها قد شكلت منظومة جديدة تحت عنوان جديد أيضًا هو الجهاد.

لا بد من السير مع الباحث إلى النهاية في تحليله لقضية العنف، فإذا كان ذلك العنف غير مبرر لاهوتيًا كما يرى فكيف تتحدد ممارسته، لا بد أن نعود إلى السياق القبلي من منظور الباحث من أجل أن نفهم حقيقة العنف المدعو إليه في سورة التوبة، ذلك أن التراث الثقافي القبلي (الشعري) كان يعلي من شأن العنف أو الحرب انطلاقًا من موقف اجتماعي أخلاقي يركز على معارضة الفضائل/النقائص، وكان يضع الحرب في جانب الفضائل عندما تُستخدم كأداة لحماية العرض «الذي يشكل مفهومًا عريقًا عتيقًا»⁽¹⁾ حيث يتم إنزال العنف والحرب إلى «منزلة أخلاقية سياسية من قبل الجميع منذ الطفولة»⁽²⁾، ولذلك لم يكن العرب المؤمنون بحاجة لمبرر لاهوتي من أجل ممارسة الحرب التي ألفوها كفضيلة فردية وقبلية في سبيل الدفاع عن الأعراض، ومن ثم نرتكب «مغالطة تاريخية إذا ما رأينا معضلة لاهوتية في آيات سورة التوبة التي تدعو إلى الحرب العادلة باسم الله ورسوله»⁽³⁾.

إذا سلمنا بالأصل القبلي لقضية العنف المعبر عنه بالجهاد في القرآن فإننا سنجد أنفسنا في وضع من عدم الكفاية المنهجية والمعرفية لتفسير حركة الحروب التي انبثقت في الجزيرة العربية كمشروع غير مسبوق تمكن عمليًا من إقامة خارطة سياسية واجتماعية وعقائدية جديدة على قسم واسع من العالم القديم. ولا يكفي أن نقول إن الجهاد الممارس كمشروع الحرب المقدس هو مجرد عنف قبلي مصعد أو متسامى به، بل هو أكثر من ذلك، كما تقتضي مقدمات الباحث عن الحدث

(1) السابق، ص: 57.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

التدشيني تأسيسًا جديدًا لقضية الحرب في مبدئها الاجتماعي وهدفها السياسي الأخلاقي وهذا التحليل يسعى إلى فهم الحدث المعبر عنه في أبعاده المختلفة وفي حقيقته التي تمت معاشتها من خلاله وليس إلى ربطه بأصل تاريخي موجود قبله، إذ أن مجرد ربط المفهوم الاجتماعي أو الموقف الاجتماعي الجديد في التراث بأصل قبلي لا يلبي متطلبات التفسير التاريخية وإنما يقف عند حدود الفيلولوجيا التاريخية، إذ لا شك أن الباحث يتردد بينهما، فالموقف التاريخي يشكل خلفية مترددة باستمرار وأحيانًا بطريقة لا شعورية.

يرتكز تحليل الباحث في الواقع على المبدأ الانساني نبد العنف، ولذلك فهو يتجه إلى نفي أن يكون الجهاد مبدئًا لاهوتيًا فعليًا في القرآن من خلال رده إلى أصل العنف القبلي المؤلف والمبرر أخلاقيًا واجتماعيًا في إطار الثقافة العربية القبلية قبل الإسلام. إنه موقف يتأطر في ضوء أطروحة جاكين شابي، إذ ذهبت إلى إقرار الوسط القبلي البدوي كإطار مرجعي اجتماعيًا وفكريًا لخطاب القرآن في مستوياته المختلفة العقائدية والشعرية⁽¹⁾.

وإذا كان الباحث يمارس هذا النوع من الحفر عن حقيقة الجهاد أو العنف المنصوص عليه في القرآن فإنه يرى من منظور أنثربولوجي عام أن العنف كممارسة تاريخية استعمل دائمًا في ضوء مشروعية ما من أجل ممارسة الصراع الاجتماعي والسياسي، إذ كانت «المجابهة بين الشعور بامتلاك الحق المرتكز على المرجعية المطلقة (الله، الأمة، الوطن، الشرف) وبين انتهاكات الحق موجودة في جميع الصراعات البشرية وإن بدرجات متفاوتة من الوعي، فدائمًا باسم المثلث: قانون، حقيقة، عدالة.. تخوض كل جماعة معركتها ضد المعارضين»⁽²⁾.

فإذا فصلنا بين قضية الدين وبين مشروعية العنف أي إذا أثبتنا - أنثربولوجيًا - أن العنف المستعمل في القرآن هو - في ظرفيته التاريخية - ممارسة قبلية مصعدة خطابيًا أمكن تحرير الخطاب القرآني من إلزامية مبدأ الحرب المقدسة

(1) Chabbi, le seigneur du Tribus, p.390.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 57.

الذي يمثل إشكالية فعلية في السياق الحضاري والمعاصر من جهة تعارضاته الاجتماعية والفكرية والأخلاقية ضمن منظومة حقوق الإنسان المعاصرة. وإذا كانت الحروب المقدسة قد مورست في الماضي كقيمة دينية ضمن إطار المفكر فيه أو الممكن التفكير فيه الديني والإنساني فإنها اليوم لا تعرض إلا كممارسة متعارضة ولا أخلاقية، ولذلك ينظر أركون بإعجاب وتقدير لإعلان البابا بتاريخ 11/03/2000 التوبة العامة «عن جميع أعمال العنف التي ارتكبتها بعض المسيحيين على مدار تاريخ الكنيسة الطويل، كما اعتذر عن أعمال الاضطهاد التي حصلت والانحراف عن مبادئ الإنجيل، وهذه التوبة تتخذ أهمية كبرى في سياق ثقافتنا الحديثة»⁽¹⁾.

ولكن هذه التوبة التي تشكل حدثاً استثنائياً في منظور الباحث لا تكفي من أجل الخروج النهائي من احتمالات انبعاث الحروب المقدسة أو استعمال العنف المبرر بواسطة المقدس بادعاء الحقيقة المطلقة، وإنما يتحقق ذلك الخروج النهائي - الهدف الأسمى لنزعة الأنسنة العالمية - بإعادة النظر في المكانة المعرفية للوحي نفسه أي: «بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعاً وأشد متانة وصحة داخل منظور يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية فيما وراء التحرير الذي يقوم به كل دين معين بالقياس إلى تراثه التأويلي الخاص»⁽²⁾.

عوداً على بدء فإن الموقف التأويلي إزاء مسألة العنف في سورة التوبة يتأسس أو يقتضي إقرار المفهوم التاريخي للوحي، فإثبات تاريخية العنف / الجهاد في القرآن وإنهاء إمكانية استعمال الخطاب القرآني لتبرير العنف يتوقف جذرياً على تأسيس تاريخية الوحي، إذ بفضل هذا التأسيس الذي عاجلنا أبعاده في فصل المفاهيم يمكن الوصول إلى الغايات القصوى للألسنة: تجاوز دعوات ممارسة العنف ذات التشنجات التبجيلية، تجاوز الوهم بوجود قيم أخلاقية في ضوء مفهوم أهل الذمة، تجاوز الوهم بوجود فظاظة للاهوت المسخر ضد المسلمين واليهود. فهذه

(1) نفسه، ص: 57-58.

(2) السابق، ص: 58.

الأهداف إنما يتم إرساؤها كنتائج في ضوء إقرار نظرية تاريخية للوحي، حيث يمكن إلغاء «النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة.. المتمركز على المثلث المفهومي: عنف - تقديس - حقيقة»⁽¹⁾.

تتطلع نظرة الباحث إلى التحرر من الاستغلال السياسي للخطاب الديني وهذا التحرر هو ما يتيح الوحدة الحقيقية لذلك الخطاب بإحلاله في وظيفته الدينية الشعائرية وحدها المعبرة عن التجربة الحميمة مع الإلهي، ولكن هذا الإحلال يتيح فرصة دائماً للاعتراف بالروحي كذروة فعلية لتوليد المعنى، خلافاً للعلمانية النضالية الموضوعة في خدمة مشروع سياسي والتي تجاهلت في سبيل تشكيل جمهورية واحدة لا تتجزأ «إحدى مشروطياتها التأسيسية.. الانفتاح الفلسفي على دراسة جميع الذرى البشرية التي تساهم في إنتاج المعنى»⁽²⁾.

إن الإشكالية السياسية الاجتماعية التي يمكن بلورتها في ثلاثية: "لدين، السلطة، المجتمع"⁽³⁾ تختزل الباعث المركزي لإعادة النظر في سورة التوبة وفي الخطاب القرآني عموماً. وبرغم أن الباحث يرسّي رؤية منفتحة على المعنى تتجاوز باستمرار الطابع الثوقي حتى إزاء المبادئ الحديثة للعلمانية، فإن موقفه التأويلي كما يتبين في سورة التوبة يلتزم بحدود متوازنة من التضامن تجاه قضية المعنى باعتبارها قضية معقدة لا يمكن أن نحذف أيّاً من عناصر مشروطيتها البشرية التي منها مشروطة العامل الروحي من دون أن يؤسس ذلك لأي ممارسة سياسية توظف ذلك العامل لبناء مشروعاتها السلطوية. إن أركان الذي يرفض العنف المقدس المكرس تحت عنوان الجهاد بالكشف عن ما اعتبره ظرفية تاريخية قبلية في السورة يريد أن يفصل الذروة الروحية القصوى التي لا يمكن اختزالها في أي تجربة قراءة نقدية أو حتى في أي ممارسة اجتماعية أو معرفية، أما العناصر الظرفية

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص: 59.

(3) نقترح هذه الثلاثية كإطار أوسع لإعادة قراءة الأبعاد السياسية والاجتماعية المتمركزة في الخطاب الديني.

التي يجسدها الخطاب الديني على نحو مباشر فيمكن التعرف عليها وتفكيكها كترسبات للموقف الاجتماعي التاريخي الثقافي بمحدوديته الزمنية.

ج- التوبة في ضوء البنية العاملة

لا بد أن نعيد هنا ما أقره الباحث بشأن البنية السردية للخطاب القرآني، تلك التي شكلت نظام التوصيل القائم على العلاقة بين العوامل الذوات المتلازمة في كل الخطاب والتي يمكن استكشافها في كل سورة من القرآن باعتبارها وحدة سردية. من الضروري أن نتساءل عن علاقة البنية العاملة للتوصيل بإشكالية «العنف المقدس من أجل الحقيقة» التي يقارنها الباحث؟

لما كانت سورة التوبة - آية السيف تحديداً - تتعلق بأمر صادر عن الذات الإلهية وموجه للمؤمنين ضد الكافرين في ضوء الميثاق الاعتقادي والذي تصنف في ضوءه الفئات المتعارضة فإن العلاقة بين الضمائر أو الذوات العاملة هي التي تشكل الإطار الذي تُطرح وتبرر فيه قضية العنف المقدس، ولذلك فإن آية السيف «لا يمكن أن نقرأها خارج البنية التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص والضمائر. وأقصد بذلك إطار التوصيل والتواصل المشترك الذي يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره»⁽¹⁾ فكيف تتجسد قضية العنف المقدس داخل إطار هذه البنية العاملة للتوصيل؟

إن العوامل الذوات التي يتشكل الخطاب في تواصلها هي: العامل -الذات: المرسل الأعظم (الله)، العامل - الذات المرسل الثاني (محمد) الذي يتأسس أيضاً كمرسل إليه أول، ثم العامل - الذات المرسل إليه الجماعي: «المدعو في القرآن بالقوم أو الناس أو المؤمنين، وذلك بحسب الحالات المتغيرة للخطاب. وهذا المرسل إليه الجماعي هو العامل -الذات المعقد الثالث.. من الناحية المثالية يمكن القول إنه آدم وذريته المرتبطان كلاهما بالخالق (أي المرسل الأول) عن طريق العهد الأساسي أو الميثاق»⁽²⁾.

(1) السابق، ص: 60.

(2) نفسه، ص: 61.

في ضوء مخطط التوصيل لا يمكن أن تُقرأ آية السيف إلا كوحدة سردية ضمن حكاية ميثاق الاعتقاد التي تخترق كلية الخطاب القرآني، فمن خلال هذه الآية نفسها نستعيد، حسب تحليل الباحث، المسار السردى المشترك لكل الخطاب القرآني: حالة قائمة (حالة الكفر)، الفئات الضالة (المعارضة)، بطل العملية (فاعل - ذات) مرسل إليه أول (الأنصار)، حلقات الصراع وتقلباته المختلفة، الاعتراف أو الحالة المحولة والمتغيرة (أنصار الإسلام). كيف تتموضع العوامل في نص الآية الحاسمة، وكيف تتعارض إزاء قيمة التوبة؟

يرى الباحث أن التعارض الذي تقيمه البنية العاملة بين الذات العاملة يبرر تلقائياً المواجهة بين فئتين متعارضين، فهناك أولاً العامل الذات المرسل (الله)، والفاعل الذات المرسل إليه الأول (محمد)، الفاعل الذات المرسل إليه (الثاني): المؤمنون الذين تتوجه إليهم أوامر تنفيذ العنف المقدس ضد المشركين (العامل المعارض). فالوحدة العاملة للمرسل الأول والمرسل الثاني والمرسل إليه الثاني تشكل حزب الحق، الخير، والعدل. إن العامل الذات (محمد) لا يظهر في الآية الخامسة مباشرة التي يتوجه فيها الخطاب للمرسل إليه الجماعي مباشرة (فاقتلوا المشركين)، ولكنه يظهر في الآية السادسة ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، علماً أن الأمر الموجه إلى المرسل الجماعي مباشرة هو موجه ضمناً للمرسل إليه الأول عبر الأوامر القطعية: (اقتلوا، احصروهم، اقعدوا لهم كل مرصد).

إن الخطاب القرآني يصف العامل المضاد بالمشركين الذين يقفون في مواجهة حزب الحق (الله، محمد، المؤمنون) ويجسدهم الضمير الغائب (هم) ويتم «رميهم جميعاً بكل قسوة في ساحة الشر والسلب والموت من دون تقديم أي تبرير لهذه الإدانة في السياق المباشر. إن كلية الخطاب المعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هي التي تقدم التبرير وأكثر»⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 64.

إن التبرير الذي تقدمه سورة التوبة يتأسس ضمناً على الحدود التي يؤسسها ميثاق الاعتقاد الموجب لعمليتين متلازمتين: طاعة المؤمنين مقابل النجاة / عصيان الكافرين مقابل الهلاك، ولذلك فإن إدانة هؤلاء المعارضين باعتبارهم منكري «ميثاق الإيمان» تجد تبريرها في الأسباب المستبطنة في توصيفهم كمشركين أدينوا بالقتل والحصار والترصد لأنهم أشركوا وخالفوا، دون أن نتجاهل في ضوء التاريخية الحيثيات الظرفية التي سوغت تحديداً في هذه السورة دون غيرها الأمر بقتال هؤلاء على هذا الوجه من القوة والصرامة والتحدي⁽¹⁾.

ها هنا تكمن أهمية العودة إلى سياق التشكل والتكوين (تشكل القرآن) عبر ما عُرف بأسباب النزول⁽²⁾، وفي المستوى الأعم يمكن استعادة مفهوم «الوضعية العامة للخطاب»، حيث يمكن أن نراقب - مثلما حاول الباحث في سورة الفاتحة - الترتيب التاريخي لهذه السورة التي احتلت الترتيب ما قبل الأخير، خاصة وأن التوبة باعتراف الباحث تشكل أنموذجاً لتجسيد التاريخية في مستوى الأحداث والزمن وتشخيص الصراع، فربما كانت التوبة أكثر ملائمة بحكم تاريخية وقائعها لتطبيق مفهوم الوضعية العامة للخطاب⁽³⁾.

هكذا يمكن أن نفهم أن الآية القائمة على نحو مباشر ضد المشركين يمكن استيعاب مبرراتها سواء من اختيارات التلفظ ذاتها التي تجسد السبب المبدئي - ميثاق الاعتقاد - للتصنيف والإدانة أو بمراعاة الوضعية العامة للخطاب، حيث يمكن تتبع التحول التاريخي عبر الخطاب القرآني، خاصة أن الفترة المدنية شكلت

(1) الجابري: فهم القرآن الحكيم .. التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم 3، ص: 386-390.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 15، ص: 226. ذكر الرازي فيما يعد سبباً لنزول السورة: «روي أن النبي ﷺ لما خرج إلى غزوة تبوك وتحلف المنافقون وأرجفوا الأراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فنذر رسول الله ﷺ العهد إليهم».

(3) نولدكه: تاريخ القرآن، ج 1، ص: xxxvi.

مرحلة واضحة المعالم والأوضاع والوقائع من الناحية التاريخية⁽¹⁾، ولكن الباحث كان منخرطاً بإلحاح في مدافعة إشكالية العنف والشخص البشري في الخطاب الديني ضمن إكراهات الأحداث المتشابكة للسياق الغربي/ الإسلامي الذي يشترط كما أوضحنا في فصل الرؤية ذات الباحث وتضاماته الفكرية والثقافية، ولذلك تجاهل محاولة موضوعة السورة في شرط تشكيلها التاريخي الذي أوضح نولدكه ملاحظه بوضوح⁽²⁾ واستعاده الجابري في بيان منحى الضعف البشري الذي حكم مواقف بعض المسلمين في تلك الفترة خاصة موقعتي حنين وتبوك⁽³⁾.

د- التوبة.. بين الرهان الديني والرهان الاجتماعي

ليست كلمة التوبة مجرد عنوان لسورة، ولكنها موضوع قيمة مركزي تدور عنه كافة العلاقات القائمة ضمن بنية التوصيل التي سبق تحليل عواملها. إن لسورة التوبة اسمًا آخر هو براءة⁽⁴⁾ له دلالة بالنسبة إلى الموقف زمن المعارضين الذين لم يستجيبوا لقيمة التوبة، ولكن الدلالة الحاسمة لقيمة التوبة هي أنها قيمة تصنيفية ومعيارية من جهة، كما أنها قيمة تفصل بين رهانين متقابلين: الرهان

(1) نفسه، ج 1، ص: 155، يوضح نولدكه ذلك بقوله «أما بعد الهجرة فالتاريخ الصرف هو الجزء الأساسي، وهذا نخولنا أن نتبع الأحداث من سنة إلى أخرى، هكذا نستطيع إعداد ترتيب زمني للسور المدنية».

(2) نفسه، ص: 200 - 204. (يربط نولدكه خطاب السورة بمخلف الوقائع التاريخية التي حكمت علاقة النبي والمسلمين مع المشركين والمذابقيين والبدو من قبل فتح مكة إلى السنة التاسعة من الهجرة وما شابهها من حروب وعهود ونقض للعهود وتحاذل من طرف بعض المسلمين في الحرب وأول مواجهة مع البيزنطيين وحلفائهم من العرب).

(3) الجابري: فهم القرآن الحكيم.. التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم 3، ص: 390-386.

(4) الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص: 5. أورد أن «لها عدة أسماء: براءة، التوبة، المقشقشة، المبعثرة، المشردة، المخزية، الفاضحة، المنكلة، المدممة، سورة العذاب..» روى الزمخشري عن حذيفة: «انكم تسمونها سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب، والله ما تركت أحدًا إلا نالت منه».

الديني / الرهان الاجتماعي، حاول الباحث بحثهما في ضوء الحقل المعجمي الدلالي للسورة، فالتصنيف الذي تقرأه السورة في عنوانها المركزي - التوبة - يجعل المعارضين أمام جهتين متعارضتين تتأسسان في العمق على قاعدة ميثاق الاعتقاد، فهم في مستوى الرهان الديني إما في موقع النجاة، الثواب، الحياة أو في موقع الهلاك، العقاب، الموت. وهم في مستوى الرهان الاجتماعي في جهة الحرية، الاندماج الاجتماعي، الشرف، الانتصار أو في جهة الاستبعاد، النبذ، العار، الهزيمة.

يؤكد أركون برغم إلحاحه على الظرفية التاريخية التي تجسدها السورة على أن الرهان الديني هو الذي يطغى كغاية نهائية على وجه عام في هذه السورة كما في أي مكان من الخطاب القرآني، ويرتب الباحث على هذه الهيمنة للرهان الديني نتيجتين حاسمتين: ممارسة ديكتاتورية الغاية النهائية التي لا غاية بعدها، التأسيس بواسطة الأوامر والنواهي القطعية المعيارية لأفق تشكّل العقائد الأرثوذكسية. إن هذه النتيجة الأخيرة تثير التساؤل النقدي فعلياً حول التمييز الذي اجتهد الباحث في إقامته بين الأرثوذكسية وبين خطاب الوحي ذاته، ذلك أن تحليلنا السابق قد انتهى بنا إلى حقيقة مغايرة وهي أن الوحي يستلزم الأرثوذكسية، ولكن الغاية النهائية التي يمارسها الرهان الديني سرعان ما تتحول أو تستعمل في ظل السلطة الخليفية إلى «ديكتاتورية الغاية السياسية في ظل الخلفاء والأئمة والسلاطين ثم اليوم القادة والرؤساء»⁽¹⁾.

إن التمثيل بين الغاية الدينية والغاية الاجتماعية - السياسية يتم استكشافه عبر دراسة المعجم اللغوي للتوبة، إذ وجد الباحث أن ذلك المعجم ينتظم في حلقات تتركز حول مفهوم التوبة، إذ تحيل المفردات المثبتة في الجرد المعجمي⁽²⁾ على معنى متصل بالتوبة (الصلاة، زكاة، المؤمنين) على سبيل الاشتراك والتماثل أو (فاسقون، جزية، مغرم) على سبيل التعارض. وهذا هو معنى التمرکز المقصود

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 64.

(2) نفسه.

حول التوبة. إن كل معاني المفردات المتضمنة في السورة تتعلق بقيمة التوبة المركزية إثباتاً أو نفيًا، وهي معاني يمكن حسب الباحث تعيينها على وجه الدقة نظرًا لأن أسلوب السورة يلتزم التعيين الحرفي ويخلو من المجازات الحية، ففي التوبة تتعين العناصر الواقعية التاريخية مباشرة، إذ «نجد إشارات محددة عن الزمان والمكان والفئات الاجتماعية المحسوسة.. وكذلك الأمر في ما يخص المنافسات المحاكاتية أو المزايدات المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة»⁽¹⁾.

تجلى المنافسة الاجتماعية مرة ثانية في معجم السورة من خلال التعارض بين مسجد ضرار/ المسجد الحرام، الزكاة/ المغرم، جزية، الميثاق/ العهد المنكوث. وبرغم أن الباحث يؤكد غلبة الرهان الديني على الدنيوي فإنه يؤكد في مستوى الانبثاق الأول أن الجدلية التي تثيرها هذه المتضادات وتهدف إلى تشكيل ذات المؤمن كما وتشكل ذات الآخر (المشرك) هي في الأصل «اجتماعية سياسية، ولكن سرعان ما تتحول إلى تركيبة سيميائية ذات قدرة على.. التسامي.. أقصد تسامي الواقع المعيش العادي لمختلف الفرقاء المتصارعين.. هكذا يحصل الانتقال من الضرورة الاجتماعية التاريخية المعيشة إلى العبارات النموذجية ذات الأهمية التحريكية للوجود»⁽²⁾.

لا شك أن التوبة تعبر عن وقائع تاريخية أي عن رهان اجتماعي سياسي قائم على الأرض قوامه منافسة بين فئات اجتماعية ولكن ذلك الصراع أو ذلك الرهان الاجتماعي يتم تصعيده خطابيًا إلى مواقف نموذجية متعالية ضمن ما اعتبره الباحث بنية أسطورية مجازية من التحويل نحو النموذجي والمثالي هو الخاصية المجازية الأولى التي حولت القرآن إلى قوة كاشفة ودفعت أتباعه إلى وصفه بالإعجاز. هنا لا بد من إبراز العنصرين التاليين:

(1) السابق، ص: 65-66.

(2) نفسه، ص: 66.

- لا يمكن التسليم مع الباحث بحرفية أسلوب التوبة، إذ كانت مجازية القرآن الكلية قائمة بوجود فعل التصعيد والتعالي نفسه كما بإثبات فعل الخطاب الإلهي: (الله يتكلم يأمر وينهى)؟

- لا يمكن إستمائياً التطلع إلى تفحص لغوي أو نقدي في ضوء مبحث الإعجاز البلاغي تجاه الوظيفة الكشفية للقرآن وإدانتها بالموقف التبجيلي للخطاب القرآني، لأن مقتضى النظام المعرفي الأرثوذكسي هو هذا النظر التبجيلي للقيمة الدينية البلاغية للخطاب القرآني.

إن تحليل التمرکز الدلالي لقيمة التوبة يعاد ربطه بالنظام العاملي لبحث التحولات التي يتعرض لها: الذات - العامل الأول أو وحدة العوامل الثلاثة (الأول - الثاني - الثالث) التي تشكل حزب الحق، ففي مرحلة المدينة كان هذا الحزب يضم عملياً فئة غير موثوقة عرفت بالمنافقين يارسون حالة ترقب لتحولات العامل - الفاعل (محمد)، «ويشعرون سرّاً بالفرح عندما يتعرض البطل المحول.. الرسول إلى بعض النكسات أو الهزائم ويتتظرون الفرصة السانحة لكي يعودوا إلى ذاتهم الأولى، ونقصد بها التضامانات العشائرية والقبلية في إطار الشرك أو تعددية الآلهة أي قبل فرض التوبة»⁽¹⁾، لا شك أن فئة المنافقين كانت تشكل جزءاً من الذات الاجتماعية على مستوى المساكنة والجوار وإظهار الولاء، ولكنها على مستوى الموقف الفعلي قياساً إلى القيمة المياريّة "التوبة" لم تكن تقع ضمن العامل - الذات الثالث، المؤمنين، وإنما كانت ضمن العامل المعارض، ولذلك يمكن تصنيف العامل المعارض في التوبة: معارض ظاهر (=المشركين)، معارض خفي (= المنافقين).

إن القيمة المزدوجة للتوبة، أي تجسيدها لترابط الديني بالديني في المضمون الجوهري، تتراءى من خلال ما تدعو إليه من قيم دينية كالصلاة والزكاة، لكنها قيم تقتضي عملياً استسلام المعرضين لشروط العامل - الذات المطلق وحزبه. إن

(1) السابق، ص: 67.

الزكاة هي في الجوهر العملي ضريبة أو مغرم والصلاة تلزم بالاندماج الاجتماعي عن طريق الصلاة الجماعية وراء النبي. وهكذا فإن من يؤدي أعمال التوبة من صلاة وزكاة وجهاد «يكتسب أهمية دينية في الوقت الذي يؤدي فيه الوظيفة الاجتماعية- السياسية نفسها، إن ذلك يعني كسر العصبيات أو التضامانات التقليدية من أجل الانضمام إلى الجماعة الجديدة»⁽¹⁾.

إن رفض البدو الأعراب للجهاد مثلاً قائم على وعيهم بحجم التحول الذي يفرضه عليهم التخلي عن العصبيات والتضامانات القبلية الدموية الطبيعية والدخول في مشروع يلغي تلك التضامانات، ولكن في كل الأوضاع عملية الدخول إلى الجماعة الجديدة أو النفي منها مرهونة بإرادة وقرار العامل- الذات الأول (الله)، فمنه وإليه تتحدد قيمة التوبة كمعيار مثالي تتحمل- في الآن نفسه- وجهيها الديني والديني معاً، إذ حتى في اللحظة التي تتعرض فيها السورة (الآية 71-72)⁽²⁾ لصورة المؤمنين أنفسهم فإنها تدمج الديني بالديني، ففي هاتين الآيتين يتحدد الوجه الديني للتوبة في التصور الأخروي لنجاة المؤمنين وثوابهم «تحقيق وعد الله بنعيم الجنة.. ولكن وعد الله ذاته لا يتحقق حسب التصور القرآني إلا بعد رضا الرسول والجماعة المؤمنة، وهذا الرضا الاجتماعي هو الشرط الموضوعي للقبول للتوبة»⁽³⁾.

يعود الباحث إلى نص السورة حيناً بعد حين لينتزع آية لها علاقة بسير التحليل المتمركز حول الديني/ الديني كرهانين متداخلين، ولكن هذه العودة إلى النص لا تأخذ منحى متنامياً أو منهجياً مستمراً، وإنما تلتقط الآية - الشاهد.

(1) نفسه، ص: 67.

(2) التوبة، الآية: 71-72: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾﴾.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 68.

ففي ضوء فكرة إقرار السيادة العليا للعامل الأعظم (الله) يبرر الباحث كيف تعيد السورة تحديد ذلك العامل في وجه تصورات اليهود والنصارى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، «فالسُّلْطَةُ أو السيادة العليا لا ينبغي بعد الآن فصاعداً أن تنتمي إلا لله المعاد تحديده بشكل صحيح من قبل العامل-الذات الأعظم المرسخ للميثاق الجديد، ثم إلى النبي الذي كان في طور خوض المعركة على كافة الجبهات.. وهذا هو معنى الجهاد المنقذ الذي دُعي إليه المؤمنون ورفضه المتقاعسون»⁽²⁾، على أن قيمة الجهاد نفسها هي التي تحدد التراتب بين المؤمنين أنفسهم بين من تقدمت استجابتهم ومن تأخروا في ذلك.

هكذا لاحظ الباحث أن الخطاب القرآني إذ جعل غايته المثل المطلقة (الله) فقد جعل الوسيلة إليها مطلقاً (الإسلام)، ولذلك فإن الحسم بين الفئات المتصارعة أو المتعارضة يتم بإثبات عبارات (قال الله، قال تعالى) التي تحدد مصدر تلك السيادة كقائل وصاحب أمر وحكم تنصب بواسطة قوله المرجعية المطلقة للحق والحقيقة، ولكن تلك السيادة تنقل من مرجعيتها الأصلية (الله، رسوله) إلى وسائط البشر (الفقهاء، المفسرين، القضاة، المؤرخين) الذين انخرطوا في تفسير كلام الله تحت تأثير الضغوط المتغيرة للسياقات التاريخية فإنهم قاموا تاريخياً بإحلال كلمة (الإسلام) محل كلمة (الله) أو توطيد ما دعاه البعض مفهوم «الله - المؤسسة»⁽³⁾ خاصة في الخطاب الإسلامي المعاصر، إن هذا التحول يثبت أن «مفهوم الله كما تمت بلورته في القرآن لن يفلت من تأثير التاريخ على الوعي الديني والحياة الدينية»⁽⁴⁾.

(1) التوبة، الآية: 30 ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِي قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَا اللَّهَ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ .

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 71.

(3) الصالح (نضال عبد القادر): المأزق في الفكر الديني.. بين النص والواقع، ص: 78.

(4) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 72.

هـ- قضية الشخص البشري: القراءة الإسقاطية / زحزحة مفهوم الوحي

رفع الخطاب القرآني في سورة التوبة مكانة المؤمنين في الآيات 71-72 بعد إذ حط من شأن فئة المخالفين المنافقين في الآيتين⁽¹⁾ 67-68، فمكانة هؤلاء محترمة ومنبوذة بسبب مخالفتهم لمقتضيات ميثاق الاعتقاد (بناء مسجد ضرار، الحنث بالأيمان ونقض العهود والمواثيق). إنهم بلغة حديثة لا يتمتعون بمكانة الشخص البشري، بل إن التوبة ذاتها كقيمة حاسمة «ممنوعة عليهم»، فالتوبة مستحيلة في مرحلة حرجية لا يزال فيها بعض من هم في معسكر المؤمنين يستمعون إلى زارعي الفتنة⁽²⁾ ولا يقتنع الباحث بالإجابة التي يمكن أن توفرها العلوم الإنسانية في اعتبار هذا الانقسام مجرد انقسام أيديولوجي بين «فئتين اجتماعيتين متنافستين على الرأسمال الرمزي الذي لا بد منه من أجل إضفاء المشروعية على السلطة السياسية»⁽³⁾ لأن هذا التفسير يختزل حقيقة أنثربولوجية تتجاوز المنافسة الاجتماعية المادية وتتعلق «ببعد الأمل بصفته قوة محفزة للهمم وموضوعاً لتحقيق الروح من خلال الإكراهات المادية التي لا يمكن تجاهلها»⁽⁴⁾.

إن تأكيد الباحث على بعد الأمل أو الروح كبعد بشري - غير مادي - في انبثاق الظاهرة الدينية يشكل أحد عناصر المفهوم الذي يقترحه للوحي متجاوزاً التصور الأرثوذكسي كما المنظور الاختزالي للعلم التاريخي الوضعي. إنه مفهوم متوازن إزاء حدين متعارضين، ولكنه يقع ضمن حدود الشرط البشري التاريخي.

(1) التوبة، الآية: 67-68: ﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بِعَصُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٧﴾ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴿١٨﴾﴾.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 76.

(3) نفسه، ص: 76.

(4) نفسه.

إن هذه الزحزحة للمفهوم هي الكفيلة وحدها بإعادة مناقشة قضية الشخص البشري في ضوء الخطاب القرآني أو في ضوء سورة التوبة، فدون أن تثبت تاريخية الوقائع والتصورات التي تجسدها السورة ونسقط النتيجة الإطلاقية التقديرية لأحكامها في باب النظر إلى الذات والنظر إلى الآخر والموقف من قضية العنف تجاهه فإننا لن نتمكن من الحديث عن حقوق الإنسان أو حقوق الشخص البشري كقيمة مستقلة منتجة ذاتياً لحقوقها وواجباتها في ضوء المقومات المباشرة لذلك الخطاب والتي ما زالت قابلة في ضوء ميثاق الاعتقاد لأن توظف من جديد كمنطلقات أو كمشروعية للعنف المقدس كما تشكل وتثبت الوجود الاجتماعي الطائفي.

على أن الباحث، وفي ضوء تمييزه بين الخطاب القرآني والظاهرة الإسلامية كما بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب، اتخذ منزعاً تأويلياً يميز بين القيم الطائفية التي تثبت بعد تشكل المدونة النصية للقرآن في ظل السلطة الخليفة القائمة على التقسيم الصارم المثبت عقائدياً بين المقدس / الدنيوي الطاهر / النجس النجاة / الهلاك وبين فاعلية الخطاب القرآني نفسه التي شكلت ممارسة حيوية متحركة في إقامة مقدس جديد بإزالة مقدس قديم. تلك العملية التي شكلت شرط الحدث التدشيني الذي أنجزه القرآن والذي صاحب عملية التحول من وعي إلى وعي ومن نظام إلى نظام. وهذا التحول كان في جوهره قابلاً للاستمرار، أي أن القيم التي افتتحها القرآن كانت قابلة للتغيير في ضوء التطور الاجتماعي والسياسي للدعوة المحمدية، إذ «كان لا يزال ممكناً أن..» (تنقلب) جميع العلامات حتى بعد فتح الفضاء المقدس المتمثل في مكة. وهذه الديناميكية المعيشة والموضحة تماماً من خلال معجم الخطاب القرآني وتركيبته النحوية البلاغية الأسلوبية هي التي تضع الفارق الحاسم والنهائي بين ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية⁽¹⁾.

إذا كان الخطاب القرآني قد شكل في لحظة انبثاقه الشفهي عملية تحول وعي

(1) السابق، ص: 77.

منفتحة باتجاه إزالة مقدسات قائمة وإحلال مهندسات بديلة فإن التمييز الطائفي المنصوص عليه في سورة التوبة (مؤمنون، كافرون، مشركون، منافقون) وجميع القيم التصنيفية المتصلة به لم يكن أهدافاً نهائية في مقاصد الخطاب القرآني وإنما كان أحد تجليات التوتر الذي يقتضيه التحول الاجتماعي التاريخي بواسطة العملية المزدوجة للتقديس ونزع التقديس، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى تلك التمايزات الطائفية من أجل تأسيس مشروعية العنف المقدس. ففي الخطاب القرآني كانت التجربة الروحية متجهة نحو أفق للمطلق غير مقيد بحدود نهائية. ذلك معنى أن القيم والعلامات المعلنة في القرآن كانت قابلة للانعكاس حتى بعد فتح مكة، كانت قابلة لأن تستوعب معايير مختلفة وجديدة في قضية الشخص البشري وفي العلاقة بالآخر، وفي هذه الحالة علينا أن نذهب في التصور بعيداً عن مصير تجربة الوحي نفسها، هل كان من الممكن أن تبقى منفتحة تنتج نصوصاً أخرى حتى بعد انقضاء مرحلة النبي مثلاً؟ أم أن منظومة القيم المعلنة في القرآن كانت ستلاشى أو ستتحل في سياق التحول الاجتماعي المفترض بعد توقف الوحي لو لم يتم التبرني الرسمي للخطاب القرآني ومن ثم تأسيس مرجعيته الرسمية المغلقة؟

لا يمكن أن نتبين الجواب بدقة هنا، ولكن الباحث يدور بواسطة مداخل التحليل جميعها حول تأكيد الظرفية التاريخية المشروطة بطرح فتوي أيديولوجي حولها القرآن بفضل آلية التصعيد والتسامي إلى نماذج مثالية لا يمكن اليوم اعتمادها من أجل معالجة قضية الشخص البشري، لأنها (بمقرراتها الطائفية الدينية) قد أصبحت متعارضة كلياً من المنظور الحديث لحقوق الإنسان. لأجل ذلك يرفض الباحث محاولة التأويل المعاصر إسقاط القيم الحديثة للشخص البشري على الخطاب القرآني وإعادة تقييمه كفضاء منفتح يتجاوز الانتماءات الطائفية والعرقية والأيديولوجية لأن هذه الممارسة تشكل «مغالطة تاريخية من أجل التلاعب بالماضي لأغراض أيديولوجية.. فواقع الحال في سياقات الإسلامية المعاصرة هو استمرارية نفس الجمود الفكري ونفس الرفض للشخص البشري وحقوقه وكرامته»⁽¹⁾.

(1) السابق، ص: 77.

تقدم سورة التوبة نموذجًا لتحقيق تلك الجدلية المجسدة للبعد الأنثروبولوجي (عنف، مقدس، حقيقة) التي يتكرر تحققها في كل الحروب التي شهدناها وشهدها العالم⁽¹⁾. فالنموذج الذي تطرحه يجسد لدى الباحث القوة المميزة للخطاب القرآني عمومًا عبر مقومين بارزين: الأول: طابعه المثالي على المستوى النبوي الايدبولوجي لذلك الصراع الذي جرى بين النبي محمد ﷺ وخصومه، الثاني حالة التصعيد التي تميز تركيب المعنى وتمفصلاته في الخطاب النبوي عمومًا. بفصل هاتين الخاصتين يتم تحويل تجربة معيشة إلى نموذج مقدس⁽²⁾.

ثالثًا: سورة الكهف.. القصص القرآني من التاريخ إلى المجاز الحي

تُعد قراءة سورة الكهف ذات أهمية خاصة لأنها لا تتعلق بتطبيق استراتيجية تحليلية معينة على السورة وإنما هي قراءة في سياق تقييم الممارسة التفسيرية التقليدية على السورة، مع الأخذ بمنحى مقارني باتجاه المنجز الاستشراقي الغربي، وبالنظر إلى هذه الحقيقة فإن الباحث قد وضع خطة مختلفة كليًا عن المسارين المتبعين في قراءة التوبة والفاحة على اختلافهما، فهو يعيد تثبيت بعض الأهداف والأسس التي تشكل منطلق القراءة النقدية، في أولها وجوب مراعاة الطبيعة الشفهية الأصلية للخطاب القرآني باعتباره خطابًا مقروءًا كما تنص الآية، فكل قرار لا يراعي هذه الحقيقة يعد اعتباطيًا، الثاني: التعامل مع القرآن بوصفه نصًا لغويًا يخضع في شكله لقوانين اللغة ذاتها التي تخضع لها مختلف أنواع النصوص مثلما أقرتها اللسانيات الحديثة، أما الثالث فهو يترتب عن الثاني، حيث ينبغي الانتباه إلى أن التفسير الكلاسيكي ظل يتجاهل هذه الحقيقة ويعطي الأسبقية للمكانة اللاهوتية بالنظر إلى القرآن ككلام إلهي. ولا ينسى أركون في كل مرة أن يعلى ذلك الالتزام بأهمية عمله القرائي من أجل الوصول إلى تشكيل «طوبولوجيا للخطاب الديني عمومًا فضلًا عن توليد أدوات جديدة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر»⁽³⁾.

(1) نفسه، ص: 78.

(2) نفسه، ص: 79.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 145-146.

بسبب عدم اتساق أعمال أركون في رابط منهجي على مستوى التأليف لطبيعتها كمقالات أو محاضرات أو حوارات، فقد ظل يكرر مبادئه وأهدافه وطموحاته العلمية في مقدمة وفي سياق كل دراسة. وبرغم اختلافات الصياغة أو زاوية التركيز فإن المبادئ والأهداف المؤسسة لمشروع القراءة هي هي في كل حين، ها هنا شيء مما يكن أن ندعوه التمرکز المنهجي النظري لمشروع الباحث في مقابل التبشير على مستوى الممارسة التحليلية.

ينجز الباحث في مواجهة السورة خطوات أربع: الأولى تتعلق بالنص في عناصره التكوينية، الثانية اتجاهات التفسير التقليدي الثالثة: التفسير التقليدي من خلال نموذجي الطبري - الرازي، الرابعة: مجريات التفسير في مواجهة سورة الكهف وأخيرًا: إظهار النتائج من عملية تقييم ذلك التفسير.

أ- نص الكهف الهاجس الفيلولوجي.. الدراسة التكوينية

تنعكس في سورة الكهف كما في سور أخرى تلك الإشكالية التي عالجها الباحث ضمن مفاهيم النص والمتعلقة بإعادة كتابة تشكّل المصحف، إذ أن بعض العيوب التي تبناها الباحث فيما يتصل بتدوين القرآن: إهمال بعض المدونات، إسقاط بعض الوحدات والآيات نتيجة عملية النقل الشفهي، يجد لها أمثلة في الكهف، ذلك أن أي سورة في القرآن لا تتشكل مبدئيًا إلا على قاعدة التجاور بين مجموعة من الآيات مختلفة في توارينها، ولذلك اعتبر ترتيب الآيات توقيفيًا واختلف في ترتيب السور⁽¹⁾ برغم أن ذلك التجاور لم يمنع من تحقق الوحدة في الموضوع أو الفكرة المركزية «حتى في وحدة نصية طويلة جدًا كسورة البقرة.. ثم تتعقد الحالة عندما تحصل زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها أو عندما يجري دمجها في وحدة سردية أو قصصية أخرى، كما هي الحال فيما يخص السورة التي سندرسها»⁽²⁾.

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص: 257.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 146-147.

ليست المشكلة إذاً في تجاوز الترتيب التاريخي للآيات وإنما في تغيير موقع الآية ضمن الآيات التي نزلت معها أو في نقل آية من سورة إلى سورة أو من وحدة سردية إلى أخرى. إن هذا التحليل الفيلولوجي التاريخي للسورة يبرز موقع الباحث باختصاص الفيلولوجي المؤرخ، ولذلك يتبنى كلياً تلك النتائج التي توصلت إليها أو أقرتها مدرسة نولدكه، ويتأكد ذلك عندما نتابع تحديد العناصر التكوينية للسورة التي أدرجها الباحث في خمسة عناصر:

الوحدة الأولى: مؤلفة من ثماني آيات: لا تشكل من وجهة نظر البحث التاريخي مقدمة للسورة لأنها تنفصل عنها من جهة الموضوع، حيث تتعلق ببواعث عامة لا تنتمي لموضوع السورة، كما تختلف عنها من جهة النزول، إذ أنها نزلت بالمدينة بينما نزلت السورة في معظمها بمكة (آخر العهد المكي)، وبرغم أن الباحث يستند إلى جهود مدرسة نولدكه في دراسة تاريخ القرآن إلا أنه يرفض إسقاط المقاييس المنطقية لتقييم الخطاب على القرآن من قبيل البحث عن ضرورة وجود مقدمة أو خاتمة في السورة بناء على ما تقرره بلاغة أرسطو «فالخطاب القرآني ليس خطاباً منطقيّاً أو فلسفيّاً لكي يطبق عليه المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية»⁽¹⁾.

تشكل الوحدة الثانية من الآيات 9 إلى 25 وتتعلق بقصة (أهل الكهف)، يكشف الباحث في هذه الوحدة عن ملاحظتين أساسيتين في ترتيب السورة، الأولى: دلالة الأداة (أم)⁽²⁾ على وجود علاقة تناوبية مع جزء سابق، ولكن هذا البديل التناوبي غير موجود لأن الآيات الواردة في الوحدة الأولى لا علاقة لها بموضوع الحكاية، وإذا راقبت ذلك فإن وجود (أم) دليل على أن الآيات الأولى مقحمة على السورة، الثانية أن الآية 25 تجد وضعها المنطقي بعد الآية 11 بحسب المعنى⁽³⁾، ولكنها تمتلك تقنية خاصة هي (عا) في مقابل (الذال) التي تنتهي بها

(1) نفسه، ص: 147.

(2) الكهف، الآية 9 ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ ءَايَاتِنَا حُجُبًا﴾.

(3) الكهف، الآية 25: ﴿وَلَيْسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ ۖ اَنۡفُسٍ سِنِينَ ۚ وَأَزۡدَادُوۡا تِسْعًا﴾، الآية: 11 ﴿فَضَرَبۡنَا عَلَیۡہِۡمُ اَآذَانِہِۡمۡ فِی الْكَهْفِ سِنِیۡنَ ۭ عَدَدًا ۭ﴾.

أغلب آيات الحكاية، فضلاً عن شذوذها اللغوي باستعمال الجمع (سنين) بدلاً من سنة مما يشير استعادة «الفرضيات حول شروط... تثبيت النص كما يقول بلاشير»⁽¹⁾.

أما الوحدة الثالثة، الآيات 27 إلى 59 فليس لها علاقة لا بما سبق (حكاية أهل الكهف) ولا بما لحق إلا عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة، فهي تتضمن نواة سردية من (32-44) عن صاحب الجنتين معززة بصورة مثل زوال الحياة الدنيا في الآيات (45-46)، بينما تشكل الوحدة الرابعة: وحدة سردية من الآيات (50-98) تتألف من حكايتين مستمدتين من مصدر مشترك هو الإسكندر المقدوني، وهي أيضاً وحدة مستقلة عن بقية السورة. وحده السجع المنهجي بحرف "ا" وبعض علامات التعبير تصلها بها⁽²⁾ وأخيراً تمثل الوحدة الخامسة: الآيات من (99-100) خطاباً تبشيراً.

برغم أن هذا التقسيم لوحداث السورة ينتهي إلى نفي وحدة النص وانسجامه على اعتبار أنها مجموعة من الوحدات المستقلة عن بعضها لا تجمعها إلا التقنية، فليس من رابط تأليف بينها غير التجاور إلا أن الباحث ومع تقديره لنتائج التحقيق الفيلولوجي المتبحر لمدرسة نولدكه يعتبر أن هذا التقسيم لوحدة النص يستند إلى شروط البلاغة الأرسطية المنبثقة عن خصوصية النصوص الكتابية. إنها تتوقف عن معايير خاصة بالتراث الكتابي، ولذلك تتجاهل خصوصية الخطاب القرآني كخطاب شفهي يُقرأ لسمع، تتوقف كليته أو وحدته على خاصيته السردية المجازية المعاشة عبر الممارسة الشعائرية، حيث لا يتم الالتفات إلى أي اعتبار منطقي أو تقسيمات شكلية أو موضوعية، إنما يتوحد الخطاب تحت وطأة الإحساس به ككلام موجه من الله إلى البشر.

على أن للمسألة جانباً آخر يتعلق أولاً بشرط تحقق الانسجام في الخطاب عموماً ومنه القرآن، ويتعلق ثانياً بالجهود التحليلية التي أنجزها التفسير

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 148.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 149.

الكلاسيكي فيما يتصل بإشكالية الوحدة في السورة، وهي جهود لا يمكن تجاهلها أثناء تقييم عملية القراءة، ففي المستوى الأول لا يمكن النظر إلى قضية انسجام الخطاب في ضوء المفهوم اللساني المعاصر كمجرد شروط نصية⁽¹⁾ مع أن الوضعية البنائية المنجزة للنص تحتم وفقاً للزام الباحث نفسه الذي قطعه في دراسة الفاتحة فهم علاقة الانسجام الممكنة داخل ذلك البناء، ولكن الإلحاح الأهم يتصل بفاعلية القارئ نفسه كمجال لتحقيق الانسجام، إذ هو «ليس خاصية مرتبطة بالنص بقدر ما هو نتيجة استراتيجيات، إجراءات يستعملها القراء من أجل بنائه داخل العمل انطلاقاً من إشارات النص ذاته. الانسجام لا يقع داخل النص بل يقرأ من خلاله، إنه يفترض فاعلية القارئ»⁽²⁾.

هنا نلتقي بتوجهات القارئ ضمن التفسير الكلاسيكي، حيث نظر إلى القرآن الكريم وإلى سورة الكهف تحديداً في أفق الانسجام المتحقق عبر وحدة موضوعها ومقصدها⁽³⁾ كما عبر العلاقات الدلالية بين وحداتها، إذ قرئت العلاقة بين مقدمة الآيات الثماني ومجموع قصة الفتية على اعتبار أن ما خلقه الله من زينة على الأرض سرعان ما تندثر، ليس كله إلا آية إلهية هي نظيرة ما جرى على أصحاب الكهف⁽⁴⁾، فالعلاقة التناوبية التي تؤديها (أم) تتحقق دلاليًا مع الآيات التي قبلها، حيث إن آية «تزيين الأرض مما خلق فوقها من الأجناس التي لا حصر لها وإزالة ذلك كله كأن لم يكن ثم قال (أم حسبت) يعني أن ذلك أعظم من قصة

(1) Maingueneau (Dominique), *Pragmatique pour Le discours litteraire*, Nathan universite, Paris 2001.

(2) Ibid, p: 29.

(3) الطباطبائي (محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، ط 1، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1997، ج: 15، ص: 232. ذكر المؤلف بشأن موضوع السورة أن، السورة تتضمن الدعوة إلى الاعتقاد الحق والعمل الصالح بالإنذار والتبشير كما يلوح إليه مما افتتحت به من الآيتين وما اختتمت به من قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

(4) نفسه، ص: 241.

أهل الكهف وإبقاء حياتهم مدة طويلة..»⁽¹⁾ فعلى هذا النحو يتقرر تحقيق وجه النظم⁽²⁾ الذي انتبه إليه كثير من المفسرين، إذ نظروا إلى السورة ككل⁽³⁾ مطورين كثيرًا من المعالم الدالة على ذلك التوجه، فضلاً عن أن وجهة النظر السياقية تشيد كلية السورة ووحدتها من خلال موضعيتها ضمن محور المعاد - إلى جانب سور أخرى⁽⁴⁾ - وبالتحديد الوعيد لمشركي قريش «على مستوى مسيرة الدعوة المحمدية في إطار الظروف الصعبة التي عاناها النبي بسبب ممانعة قريش وألحقت به أشد الأذى. وبما أنه لم يكن يلجأ في الرد على الأذى إلى استعمال أي نوع من أنواع العنف المادي فقد كان من المناسب تمامًا أن يركز الخطاب القرآني هنا على جانب الوعيد الذي يتمثل في التأكيد على أن البعث واقع لا محالة وأن جزاء الملاء من قريش هو جهنم خالدين فيها أبدًا»⁽⁵⁾.

أما المسائل المتعلقة بالملاحظة اللغوية عن اختلاف تقفية الآية الخامسة والعشرين بالنسبة إلى فواصل الآيات الواقعة في سياقها وشدوذ استعمال الجمع بدل المفرد (ثلاثمائة سنين بدلاً من ثلاثمائة سنة) فإن ترتيب الآيات نُظر إليه دائماً كوضع توقيفي غير قابل للنظر ضمن الأطر الدينية للتفسير الكلاسيكي، بينما عولجت مسألة الجمع في سنين باعتبارها قراءة جائزة نحويًا، إذ «وجه قراءة حمزة هو أن الواجب في الإضافة ثلاثمائة سنة إلا أنه يجوز وضع الجمع موضع الواحد

(1) الزمخشري: الكشاف، ص: 566.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 21، ص: 82 «اعلم أن القوم تعجبوا من قصة أصحاب الكهف وسألوا عنها الرسول على سبيل الامتحان، فقال أم حسبت أنهم كانوا عجبًا من آياتنا فقط.. فإن آياتنا كلها عجب فإن من كان قادرًا على تخليق السموات والأرض ثم يزين الأرض بأنواع المعادن والنبات والحيوان ثم يجعلها بعد ذلك صعيدًا جزرًا خالية كيف يستبعدون من قدرته وحفظه ورحمته حفظ طائفة مدة ثلاثمائة سنة وأكثر في النوم».

(3) مفتاح بن عروس: اللغة والأدب، (ملتقى علم النص)، ع: 14، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1999، ص: 300.

(4) الجابري: فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم 2، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص: 216.

(5) نفسه، (سور الذاريات، الغاشية، الإنسان).

التمييز كقوله (بالأخسرين أعمالاً)⁽¹⁾ أو على وجه البدلية، إذ قوله: «سنين ليس بتمييز للعدد وإلا قيل ثلاثمائة سنة بل هو بدلا من ثلاثمائة، وفي الكلام مضاهاة لقوله فيما أجمل في صدر الآيات ﴿سِنِينَ عَدَدًا﴾»⁽²⁾.

ب/ التفسير التقليدي للسورة: المبادئ والإجراءات

تشكل الفقرة السابقة مراجعة أولية لمنجز القراءة الفيلولوجية التي اعترف لها أركان دائمة مميزة التحري التاريخي، ولكنه حرص دائماً على تأكيد محدوديتها من جهة معالجة إشكالية المعنى، ولكن المراجعة النقدية تعلقت أساساً بالتراث التفسيري لسورة الكهف الذي راكم ما اعتبر دوماً كمعنى نهائي للنص، استهدف الباحث أولاً «مجريات التفسير التقليدي ومعطاته: ما الذي ينبغي أن تحتفظ منه وما الذي ينبغي إهماله وتركه باعتبار أنه ينتمي إلى ممارسة ثقافية عفا عنها الزمن»⁽³⁾ ولغرض تحقيق ذلك الهدف أجرى تصنيفاً أولياً لما اعتبره في العموم تفسيراً كلاسيكياً يضم اتجاهات ثلاثة: التفسير النحوي التاريخي الذي يشكل عمدة التفسير القديم ومنه اختار نموذجي الطبري والرازي، التفسير التحليلي للاستشراق، وأخيراً التفسير الرمزي المعبر عن المخيال الجماعي في الأوساط الشعبية والصوفية، ودون أن يراقب الباحث الفروق الفردية المعرفية الممكنة بين الاتجاهات الثلاثة راح يبرر اختياره للاتجاه الأول، إذ هو «الاتجاه الذي تلقى وجمع حكايات التراث حتى يومنا هذا»⁽⁴⁾.

يتوقف الباحث مع تقييم مؤلفي الطبري والرازي اللذين «يتمتعان بهيبة لا تضاهي سواء عند المسلمين أم لدى علماء الإسلاميات الغربيين»⁽⁵⁾، وهذه الهيبة برغم أنها تشكل قيمة مشتركة للمؤلفين، إلا أنها تتأسس على مزايا تفصيلية مختلفة

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج 21، ص: 113.

(2) الطباطبائي (محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص: 272.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 150.

(4) السابق.

(5) نفسه، ص: 154.

بينهما دون أن تنسى ذلك الفارق في الاتجاه التأويلي والزمني بين المفسرين، فالطبري بعكس ما هو شائع عنه كجماع أخبار هو بالنسبة إلى الباحث قد مارس عملية قراءة فعلية على تلك الأخبار، إذ «انتقى وانتخب وحذف ونظم معلوماته طبقاً لمواقفه السياسية والدينية»⁽¹⁾، لكن قيمته تتعزز أكثر بأثره البالغ على التراث التفسيري كله حتى على الرازي نفسه الذي اختلف بطابعه العقلي النظري.

إن التأكيد على هذه المهابة يندرج ضمن التقدير الأولي لمنهجية التفسير الكلاسيكي من حيث جدية العمل التأويلي الذي أنجز بواسطة هذين التفسيرين، ولكن الأهم في تلك المهابة أن المبادئ التي تحكم الموقف التفسيري ليست مقحمة على الخطاب القرآني وإنما «تشكل الهيكل المنطقية المعنوية المسجلة داخل الصيغة اللغوية لهذا الخطاب»⁽²⁾، ومع أن تلك المسلّمات ذات طابع لاهوتي عقائدي ساهمت في عمل التضخيم والأسطرة لذلك الخطاب إلا أن كلاً منها «له قاعدة لغوية واضحة وصریحة في القرآن ذاته»⁽³⁾.

يتردد الموقف المنهجي والمعرفي للباحث بين اعتبارين أساسيين: الأول هو الفهم الموضوعي لشروط انبثاق النظام المعرفي في التفسير الكلاسيكي (مبادئ التفسير الكلاسيكي منبثقة من مسلّمات الخطاب القرآني)، أما الثاني فهو الفصل بين الخطاب القرآني نفسه وبين التفسير الأرثوذكسي باعتباره موقفاً تأويلياً منبثقاً من الشرط التاريخي الاجتماعي السياسي الذي استعمل النص الأول كمنطلق للشرعية السياسية. لا بد إذاً من تفكيك هذا الالتباس الذي يحكم الموقف التحليلي النقدي للباحث. إلى أي مدى يمكن الفصل بين الخطاب القرآني وبين الخطاب التفسيري من جهة المسلّمات المعرفية والتأويلية؟ وإذا كان الخطاب القرآني قد انبثق من شروط النظام المعرفي للوعي الأسطوري فكيف يمكن إعادة تقييم التراث التفسيري كممارسة لتضخيم وأسطرة العبارات القرآنية. بمعنى آخر إذا كان

(1) نفسه، ص: 152.

(2) نفسه، ص: 153.

(3) نفسه، ص: 153.

القرآن في أصله خطاباً أسطوري البنية فإنه لا يمكن إثارة التعارض بينه وبين موقف تأويلي منتج ضمن ذات شرط (الوعي الأسطوري).

لا تنس هنا أن الباحث ظل يشدد على أن القراءة التاريخية الوضعية المنطقية ستعجز عن الإحاطة بمتطلبات وإمكانيات المعنى في خطاب مؤسس ضمن الوعي الأسطوري، هل من الممكن الاعتراف بأن التفسير الكلاسيكي كان وفيّاً لمنطلق الوعي نفسه الذي أنتج الخطاب القرآني، حيث إن فكرة الإعجاز نفسها كقراءة لفردة النص كانت استجابة لخاصية الساحر الخلاب التي تحكم الخطاب والوعي معاً، لقد ظل الباحث يتحرك نقدياً إزاء الخطابين: القرآني أو التفسيري، مرة عن طريق التأكيد على انفصاهما، ومرة عبر تجاهل فكرة ذلك الانفصال.

هناك مبادئ أربعة حكمت خلفية التفسير الكلاسيكي تشكل جميعها معتقداً دينياً، فالمبدأ التأويلي يطابق المبدأ الاعتقادي في قضية القرآن: أولها، أن القرآن في كليته كلام الله المبلغ بواسطة نبيه محمد إلى كل البشر، وبحكم هذا المبدأ ظلت إشكالية القائل تجاه المعنى مطروحة دوماً للنقاش فإذا قال الله ﴿وَلَيْثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾ (٢٥) أثير النقاش فيما إذا كان القائل هو الله أم هو مجرد حكاية لأقوال البشر فالمبدأ الأول ينعكس كاستراتيجية تأويل مباشرة من أجل تصنيف المعنى، أما المبدأ الثاني فيؤكد أن القرآن هو كلام للحياة أي يعاش عليه يومياً من طرف المؤمنين به «ويحدد نطاق فعاليتهم الفكرية والخيالية وهي التي تولد وتغذي أشكال حساسيتهم، ولهذا السبب فإن تفسير الخطاب القانوني الذي أتاح بلورة الشريعة كانت له الأولوية»^(١)، أما في القصص أو الخطاب السردى فإن «المكانة التي اتخذتها سورة الكهف في التأمّلات الشعبية والنشر الاستثنائي لموضوعاتها الروحية الموضحة تبين القوة التحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة، وهذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني»^(٢).

(١) السابق، ص: ١٥٤.

(٢) السابق، ص: ١٥٤.

يؤكد المبدأ الثالث الصحة الكلية للقرآن ككلام إلهي، إذ تمكّن الطبري من تجاوز الروايات الغريبة عن القراءة المعتمدة في الجمع الأخير للقرآن وإدراج الروايات الأخرى كأوجه جزئية للقراءة، «إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام والتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنص نُقل شفهيًا وكتابيًا في آن معًا طيلة ثلاثة «رون»⁽¹⁾، وتستلزم الصحة الكلية للقرآن مبدأً رابعًا هو: عصمة القرآن وإعجازه شكلاً ومضموناً، فبرغم أنه نص مؤلف بلغة العرب إلا أنه غير قابل لأن يعامل في ضوء الإمكانات الطبيعية للغة العربية، وإنما ينظر إليه كمنجز فوق الأخطاء والحدود. إن عبارته «ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى المضمون والتعبير»⁽²⁾، على أن المبادئ لا تمارس إلا عبر آليات تحليلية أثناء عملية القراءة الفعلية، «فهناك علاقة وظيفية بين المسلّمات والمنهج»⁽³⁾.

ج- قصة الكهف والحكاية التأطيرية:

الوعي الأسطوري واستكمال عناصر البنية السردية

سواء لدى الطبري أم الرازي فإن الآلية المتبعة في تفسير سورة (الكهف) هي الحكاية. وقد عرض الباحث في مراجعته النقدية نموذجين أساسيين: قصة سبب نزول (أهل الكهف) التي أوردتها الطبري في مقدمة تفسير الآية الأولى، علماً أنها قصة قد تكرر ورودها لدى إخباريين ومفسرين سابقين ثم الخبر المتعلق بتفسير قصة موسى (ع) لدى الرازي⁽⁴⁾، على أن الباحث قد حرص أولاً على إبراز الحدود المفاهيمية للحكاية التأطيرية، إذ هي «تعني السرد المزين والمنسق أدبياً قليلاً أو كثيراً أقصد سرد إحدى المراحل المعيشة أو المتخيلة من حياة النبي، وهذا السرد يشكل الإطار الزماني-المكاني لتجليات الظاهرة القرآنية، وكل حكاية مسرودة

(1) نفسه، ص: 155.

(2) نفسه، ص: 156.

(3) كيجل مصطفى: الأنسنة التأويل، ص: 306.

(4) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 157 - 158.

تشكل نوعاً من الإخراج المسرحي أو الوجودي لأحد أقوال أو أعمال محمد بصفته نبياً ملهماً أو لإحدى الآيات أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبياً مرسلاً ويمثل محمد والظاهرة القرآنية الفاعلين الأساسيين الأعظمين لكل حكاية، فهما اللذان يؤمنان لهذه الحكاية قاعدة تاريخية محسوسة لا تمتلكها الحكايات الشعبية للتحليل البنيوي منذ فلادمير بروب، ولكن الحكاية التأطيرية تلعب إلى حد كبير الوظيفة نفسها التي يلعبها كل خطاب سردي، وهي الوظيفة المتمثلة بتنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها⁽¹⁾.

يضم هذا التحديد عناصر مهمة تبرز أولاً المفهوم ثم الوظيفة إزاء الخطاب القرآني، وثانياً علاقتها بالواقع التاريخي، وأخيراً إمكانية تصنيفها بإزاء الحكايات الشعبية التي درسها فلادمير بروب. فبالنسبة إلى المفهوم نجد التحديد قائماً على الموضوع من جهة (إحدى المراحل المعيشة أي المتخيلة)، وإن كان الموضوع هنا يطرح إشكالاً مهماً بالنسبة إلى الفكر الديني الإسلامي، على أن العلوم الدينية قد طرحت إمكانية الصحة أو الكذب على هذه الأخبار بالنظر إلى أنها تعاملت معها في ضوء الحقيقة التاريخية. أما من جهة الشكل فإن الشرط الذي قدمه الباحث (السردي.. المنق أدبياً) غير متحقق دائماً إذا كان الأسلوب الغالب هو التقرير والإخبار المباشرين، فقد نظر إلى خبر النزول دائماً كمادة تاريخية وفي جانب الوظيفة (الإخراج المسرحي الوجودي لأحد أقوال أو أعمال محمد بصفته نبياً) فإن فكرة الإخراج المسرحي نفسها تتلاءم مع الطابع التخيلي المفترض في الحكاية، ولذلك فإن هذه الوظيفة الأدبية تستبطن الحكم بإخراج أسباب النزول من دائرة التاريخ الفعلي للنص الديني، رغم أن قسمًا منها احتفى بها هو حاصل فعلاً في التاريخ⁽²⁾.

(1) السابق، ص: 159-160.

(2) الجمل (بسام): أسباب النزول، ص: 439. اعتبر المؤلف أن التاريخي في أسباب النزول ارتبط بمحورين أساسيين: (مغازي الرسول مع قريش واليهود، الرسول والصحابة في مجتمع الدعوة).

يتحفظ الباحث نفسه إزاء هذا الحكم بالنظر إلى أن الحكاية التأطيرية وإن كانت لا تنقل وقائع تاريخية إلا أنها تدور حول مستندين موضوعيين، الأول: النبي محمد كشخصية تاريخية، الثاني: القرآن نفسه كحدث خطابي تاريخي محدد بإطار زمني مكاني. إن خصوصية الحكاية التأطيرية أي دورانها حول أساس تاريخي برغم بعدها الأدبي التخيلي هي ما يميزها عن الحكايات الشعبية لمحض الخيالية التي عاجلها بروب في كتابه «مورفولوجيا الحكاية» وبغض النظر عن علاقة الحكاية التأطيرية بالتاريخ فإن النظر إليها كآلية تفسيرية هو الأهم في سياق إعادة تقييم الإجراءات المنهجية للتفسير الكلاسيكي، فالسؤال المركزي يتعلق بمعرفة تلك الوظيفة التي تؤديها الحكاية بالنسبة إلى الخطاب القرآني وإلى قضية المعنى.

ينبغي - من أجل أن نفهم حقيقة ذلك الدور - أن نستعيد طبيعة نص الكهف بوصفه مجموعات متجاوزة من الآيات، فالتحليل التكويني حاول التأكيد على عدم وجود بنية منطقية بين وحدات السورة، ولذلك فإن إمكانية بناء تلك الوحدة وإحلال التماسك والانسجام الدالين يتوقف على الإطار المقامي⁽¹⁾ الذي تصوغه الحكاية، وذلك ما يوجب وصفها بالحكاية التأطيرية. إن الحكاية التي أوردتها الطبري «تحيط بجميع العبارات المتجاوزة مع بعضها البعض في سورة الكهف عن طريق عرضها وتقديمها كجواب شامل لله على التحدي الذي يمثله الطرفان المضادان لمحمد أي اليهود والمكيون المؤمنون بتعددية الآلهة»⁽²⁾.

تشكل الحكاية التأطيرية شرطاً خارجياً لتحقيق انسجام النص بتقديمه كنص - جواب عن سؤال - الحكاية نفسها، حيث يتم اشتراط ذهن المتلقي بواسطة الحكاية تجاه النص لينظر إليه في وحدة وانسجام، وحتى الآيات التي تقع خارج الوحدات السردية تأخذ مكانها ضمن الدلالة الكلية للخطاب القرآني من

(1) ابن عروس (مفتاح): اللغة والأدب، (ملتقى علم النص)، ع: 14، الجزائر، 1999، ص: 291.

(2) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 160.

منظور البنية السيميائية. إن الحكاية التأطيرية تطرح نفسها كوحدة سردية مستقلة، ولكنها تستكمل ضمناً عناصر البنية العاملة، فهي تقدم الدور العامل لليهود والمشركون كمعارضين للعامل الذات المرسل محمد، بينما تعرض السورة الدور العامل للذات المرسل الذي يؤدي دور العامل المساعد لمحمد في وجه أعدائه.

إن النظر إلى الحكاية التأطيرية في ضوء علاقة تكاملية مع قصة الكهف نفسها من خلال البنية العاملة يسمح ليس فقط بتأطير النص وتحقيق انسجامه ولكن بإدراج الحكاية نفسها كوحدة سردية تستبطن وتستكمل أو تعوض عناصر البنية العاملة التي تحكم كلية الخطاب القرآني. وفي ضوء تلك البنية المستبطنة المستحضرة في ضوء الحكاية يمكن فهم واستيعاب تلك الآيات الموجهة إلى النبي مباشرة باعتبارها مواقف عون وإسناد من العامل - المرسل الله للمرسل إليه محمد⁽¹⁾.

في تصور الباحث فإن تلك العلاقة ليست قائمة في المستوى السيميائي فحسب، وإنما تمتد إلى الاعتبار نفسه، بمعنى أن الحكاية التأطيرية بحكم اقترانها الدلالي السيميائي في مستوى التلقي لدى المؤمنين مع الخطاب القرآني تكتسب ضمناً درجة من التقديس والتعالي، إذ لا شك أن الحكاية التأطيرية كسبب نزول امتلكت على الدوام قيمة علمية حاسمة في فهم وتفسير وحل المشكلات التأويلية في النص القرآني وربما اختلطت على مستوى الوعي بمضمون الخطاب نفسه، حيث ظل الوعي التلقائي للمؤمنين خاصة في المستوى الشعائري يتعامل مع أخبار وقصص الأنبياء من منطلق الاعتقاد بهم كفضاء دلالي وروحي مشترك مع الخطاب القرآني، وربما سبق الاعتقاد في هذه القصة أو تلك أن مصدرها الأول هو القرآن لا غير، لكن تلك القصص ظلت في علم التفسير مجرد روايات اختلطت على مستوى الوعي بمضمون يقع عليه الاختلاف من جهة الصدق أو الكذب بل وتتعدد وتتعارض الروايات في نزول الآية الواحدة⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 160-161.

(2) الجمل (بسام): أسباب النزول، ص: 439.

كيف ينظر الباحث إلى الحكاية التأطيرية في إطار مفهومه للوحي؟ أو إلى أي مدى تتلاءم آلية الحكاية التأطيرية مع الطبيعة المجازية للخطاب القرآني؟ هل تحتفظ بغناه وتعدد الدلالي وانفتاحه الروحي؟ يوجه الباحث حكماً عاماً للتفسير الموروث يتعلق بنزعه الحرفية الوضعية عموماً، حيث «يمكن الاعتقاد بأن التفسير القديم يحول النص التلميحى الإيحائى المجازى الرمزي إلى شيء مادي عادي جداً. كيف؟ عن طريق تفسيره بشكل واقعي صرف أو تحويله إلى خطاب عادي تتراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن.. أما التصورات الأخروية فقد اختزلت في مجرد وقائع معهودة للملذات والعذابات»⁽¹⁾.

لا شك أن هذا صحيح في مجمله بالنسبة إلى التفسير اللغوي - التاريخي أو ما عرف بالتفسير المأثور، ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى اتجاهات التأويل العقلية أو العرفانية المغرقة باستلهاام عالم رمزي لا يعترف بالدلالة الحرفية الظاهرية للنص وينطلق من استكشاف آفاق أخرى تتعلق بالباطن، وحتى وإن كان هذا الباطن دينياً في مقصده إلا أنه يتجاوز كل شروط الحرفية التي بني عليها التفسير التاريخي، وفي هذه الاتجاه نلتقي الأعمال التأويلية لتيارات العرفان الصوفي، تلك التي مثلها على نحو خاص ابن عربي⁽²⁾.

إن حرفية التفسير الذي تنجزه الحكاية التأطيرية يعود بنا إلى إثارة إشكالية علاقتها بالحقيقة التاريخية، إذ أن محاولة موضوعة القصة القرآنية تاريخياً بتسمية عوائدها المكانية والزمانية وأشخاصها وتفصيلها المفترضة (الغائبة) ينطلق برأي الباحث من اعتبار ثقافة دينية تنظر إلى كل الحكايات القرآنية في ضوء مبدأ الحق بشهادة الآية ﴿تَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾⁽³⁾، فاتجاه التفسير إلى التعامل مع

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 161 يورد الطبري مثلاً أسماء الفتية فضلاً عن هوية الكهف والكلب وسكان القرية والملك.

(2) كوربان (هنري): الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ط 2، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط 2006، ص: 213-214.

(3) التوبة، الآية: 13.

القصص القرآني كمعطى تاريخي حقيقي انطلاقاً من الاعتقاد بأنه لا يحمل إلا الحق كما فهم من ظاهر النص القرآني نفسه جعله يلجأ دائماً إلى المعلومات التاريخية الجغرافية السائدة في التراث الثقافي للشرق الأوسط من أجل تنزيل تلك المعلومات فهل من الممكن أن ننظر إلى ذلك التفسير باعتباره تفسيراً تاريخياً علموياً لأنه يمارس عملية وضعية تاريخية لمعطيات الوحي من جهة ويتجاهل الأبعاد الرمزية المجازية للخطاب القرآني من جهة أخرى. إن وضوح ذلك الاتجاه التفسيري في إحلال القرآن تاريخياً ووضعياً باعتباره حقاً هو الذي دفع الباحث إلى القول: «لن نقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخوي علموي بل وحتى مادي»⁽¹⁾.

سواء مع المؤرخ الطبري أم مع المتكلم الرازي فإن الاتجاه هو ذاته، إثبات تطابق الخطاب القرآني مع الحقيقة التاريخية العلمية الفعلية أو القائمة حتى لو كانت تلك الحقيقة التاريخية مجرد أخبار وروايات مما تحويه الذاكرة الثقافية بغض النظر عن مستوى صحتها الفعلية. بل إن الحكايات الأسطورية ذاتها كانت تشكل مادة تاريخية، حيث لم يكن الوعي القائم الأسطوري يميز فعلياً بين التاريخي والأسطوري في تلك المواد القصصية والإخبارية التي حفظتها ذاكرة الشرق الأوسط القديم. أما محاولة الرازي فقد كانت متناقضة بسعيها إلى فرض نتائج المنطق الأرسطي أو المعارف الفلسفية العقلية الأرسطية على خطاب هو في طبيعته ذو بنية أسطورية سردية. تلك هي أبعاد الموقف الذي يجتهد الباحث في بنائه إزاء مقررات التفسير القديم.

تنتهي هذه القراءة إلى هدف نقدي طالما أولاه الباحث أهمية استثنائية، ألا وهو: اللامفكر فيه/ المفكر فيه. فمجريات التفسير التراثي كانت تمارس عملية حصر دائرة «المفكر فيه» الذي يتأسس على الحدود التي يعينها الخطاب القرآني نفسه باعتباره حقائق نهائية مقدسة تمثل الحق المطلق، ثم يتوسع ليشمل الحقائق التاريخية والعلمية أو الفلسفية التي تتعارض مع تلك الحدود التي رسمها القرآن،

(1) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 163.

ولذلك فإن كل الأخبار والقصص التي وجدت في السياق الثقافي القديم وعرفت ملأمتها لحدود ومعطيات القرآن سلّم بها كحقائق أي كمفكر فيه من غير الالتفات إلى مصدرها. ذلك هو السبب في أن التعرف على الحكايات التأطيرية كقصص أسطوري لم يكن متاحًا التوجه إليه لأن القرآن كان قد حسم إمكانية التفكير تلك بنفي الباحث اشتغال القرآن أو اعترافه بالأساطير في معرض رده على المشركين ومن ثم صنع دائرة صارمة لما أسماه الباحث «اللامفكر» فيه، وفي ضوء المقررات القرآنية المتلقاة كعقائد فإن حجم المفكر فيه يضيق أمام حجم اللامفكر فيه «كما برهن على ذلك مثال الرازي الذي كان يأنف من الاعتراف بأن موسى الوارد في الحكاية الثانية هو النبي الذي نعرفه»⁽¹⁾ وإن كان الرازي في الواقع بصدد تفنيد الرأي الذي اعتبر أن موسى الوارد في الحكاية هو غير موسى النبي الكليم⁽²⁾.

يستخلص الباحث في آخر هذه المراجعة النقدية النتائج التي توصل إليها التفسير التقليدي وهي نتائج تنبثق من الخاصية المركزية لهذا التفسير: النزعة الواقعية التاريخوية الحسية، حيث ينم الإقرار بتاريخية القصص الواردة في السورة عن أن قصة أهل الكهف جرت بالفعل، نزلت السورة بفعل المعطيات التي تقدمها الحكاية التأطيرية، يتم تعيين الشخصيات والأماكن (النبي موسى، الفتى يوشع، مجمع البحرين: بحر فارس / بحر الروم، السمك آية عجيبة، العبد: الخضر اتخاذ القصة كمرجع نظري لمناقشة قضية المعرفة وأنماطها، القرية التي لم تستصف موسى هي أنطاكية أو إيلاف. اتخاذ وقائع القصة كمحددات تشريعية هل يجوز للأجنبي التصرف في أملاك الغير؟ يحدد شخصية ذا القرنين بالإسكندر بناء على قصة تأطيرية، يأجوج ومأجوج شعب تركي، السدان جبلان بين أرمينيا وأذربيجان⁽³⁾.

(1) السابق، ص: 164.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج 21، ص: 145.

(3) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 165-167.

تلك هي نتائج التفسير التقليدي، ولكن الباحث ينظر نقدياً في الدلالة التي تمثلها هذه النتائج. أولاً: إنها تلخص المعرفة التي انتهى المفسرون إليها حول تلك القصص التي تعود كلها إلى ذلك التراث من الثقافة الشعبية المشتركة في مجال سياق الشرق الأوسط القديم، فبواسطة تلك الثقافة المنتشرة في محيط المفسرين تمت قراءة القصص وبناء المعرفة بها. وهذا التراث هو الذي شكل فضاء الوعي الأسطوري لمجتمعات الكتاب. ليست الحكاية التأطيرية مجرد أداة يتم الاستعانة بها، بل هي آلية لنظام قصص تعاد قراءته بآليات وأنظمة الوعي التي أنتجته. تلك هي الأطروحة المتشابكة العناصر في مشروع الباحث. أما الأمر الثاني، وهو متعلق بالأول، فإن العلاقة الاندماجية المتعالية بين القرآن والحكاية التأطيرية جعلت التفسير الكلاسيكي يبني مجاله المعرفي والثقافي مستنداً إلى النموذج القرآني من جهة كحقيقة متعددة ومسترجعاً مثلما أقر ستروس: «خطاب نقدي قديم وهذا الأخير يظل يشكل التراث الحي المعمم على الشعوب التي مستها ظاهرة الكتاب الموحى به»⁽¹⁾.

إن المراجعة التي أنجزها الباحث عبر الفقرات السابقة لممارسة التأويلية في التفسير القديم ظهرت أخيراً كعملية تنفيذ ذلك التفسير. فمفهوم الحكاية التأطيرية يجسد الآلية العميقة التي يكشف بها التفسير القديم عن طابعه السردى المرتنن بذلك الوعي الأسطوري، لكن المفارقة الكبرى في هذا التفسير أو في إعادة قراءة الباحث لهذا التفسير هي ذلك التعارض بين المنطلق المرتكز على الحكايات الأسطورية وبين المنزع التاريخي العلموي الذي يشكل هدف ذلك التفسير ومنتهاه. بمعنى أن التفسير الكلاسيكي لم يكن في حدوده الإستمية قادراً على تمييز الأسطورة من التاريخ. لقد كان يمارس من خلال عملية التأويل تحويل عناصر كل حكاية سردية أسطورية إلى وقائع ومعطيات تاريخية تحت ضغط أو تحت الإلزام العقائدي باتخاذ كلمة الخطاب القرآني مصدراً للحق المطلق، ولكن من الممكن أن نتعامل بحذر إزاء موقف المفسر القديم، إذ هو لم يكن جاهلاً بوجود الأسطورة ذاتها إنما ينكر من منطلق عقائدي وجودها في القرآن.

(1) السابق، ص: 168.

د/ المنظور الآخر: تجربة ماسنيون.. قصص الكهف كمجاز حي

إن النتائج المتوصل إليها في ضوء التفسير القديم محكومة بهذا الالتباس، ولذلك فإن مسار القراءة النقدية لدى الباحث لا يكتفي بالتفكيك وإنما يبنى قراراته في سبيل تحقيق قراءة نقدية. إنها قراءة تؤكد المدخل الأنثربولوجي التاريخي من خلال مقارنة أحد الأعمال الأساسية لماسنيون (النوام السبعة: سفر الرؤيا الخاص بالإسلام)، حيث تناول قصة أهل الكهف بالجمع بين ذرى ثلاث: (معطيات التاريخ المادي، القرآن، التوسع الأسطوري المتولد عن التأمل والتصرفات الشعبية)، وتؤكد متجاوزة الطرح التاريخوي الفيلولوجي، فضلاً عن التبجيل المسيحي، على وحدة القصة الرمزية المتكررة عن طريق ربطها بخطوط القوة الروحية التي تحافظ على الوضع الديناميكي للخيال الخلاق. إن المحل الديناميكي للخيال الخلاق يفسر لنا الاستلهام المشترك للكتابات المقدسة بما فيها القرآن⁽¹⁾. إن هذا المنحى يعضد البعد الأنثربولوجي الذي سعى الباحث إلى تأكيده كحقيقة لا مفكر فيها في ضوء الموقف الأرثوذكسي التاريخوي معاً: إنها ببساطة الاعتراف بفاعلية المخیال الاجتماعي كبنية أنثربولوجية يمكن في ضوئها تفسير تجليات القوة الروحية للبشر كمشارك إنساني لا يختزل إلى شيء آخر حتى لو كان هذا الشيء الآخر هو معطيات التاريخ الوضعية.

يستأنس أركون بهذا النوع من الانخراط في بحث قصة أهل الكهف لأنه يعضد من جهة الفكر الغربي أطروحاته حول أهم نقطتين: المدخل الأنثربولوجي في دراسة ظاهرة الوحي الكتابي، ثم الاشتغال على هذه التواصل الروحي بين المسيحية والإسلام، أو اتخاذ القرآن ذاته كمثال إزاء الكتاب المقدس في مجال الدراسة المقارنة لظاهرة الوحي، ذلك هو السبب الذي جعله ينظر إلى موقف ماسنيون بهذه الحيرة بل الإعجاب. «إن تدخل ماسنيون لا يمكن إلا أن يتركنا في حيرة، فهل ينبغي أن نرى فيه ميلاً مسكونياً لأحد كبار الشاهدين على الروح، أم

(1) السابق، ص: 171.

أنه يمثل فرضيات مغرية لعالم مشغوف بدين إبراهيم.. أم ينبغي أن نرى في موقف ماسنيون كل ذلك معاً؟⁽¹⁾.

إن تجربة ماسنيون الروحية والفكرية شكلت بالنسبة إلى الباحث أنموذجاً ما يؤكد قراره الأول في مسار القراءة النقدية لسورة الكهف: «ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساسية أو المقصد الدال»⁽²⁾ تلك الغاية التي يتأكد طابعها الروحي عبر نماذجها المتعددة ورمزيتها المتكررة في كل الثقافات والأديان وشكلت هدفاً مركزياً بالنسبة إلى مستشرقين آخرين في تركيزهم على دراسة ما يمكن تسميته تجربة التفسير الروحي التي تكشف في الآن نفسه سر الحكاية الرؤيوية وسرفك رموزها⁽³⁾، وهي منبثقة دوماً من النشاط الخلاق للمخيلة البشرية كبعد أنثربولوجي، فقصة النوام السبعة الواردة في سورة الكهف مترددة في المسيحية وتحمل ذات الهدف الرمزي للنوم والبعث، وقد استعاد ماسنيون رمزيتها عملياً بأن أحيا مناسبة شعائرية تجمع بين المسلمين والمسيحيين لزيارة مرقد النوام السبعة في مدينة (فيوم مارشيه) جنوب فرنسا⁽⁴⁾.

بهذا القرار فإن الباحث يتجاوز المنزع التاريخي والعلمي لمختلف أشكال العقلانية الوضعية، فهو يجنبنا «الوقوع في خطأ تقليص أو حذف الطرق البراغمية للمعرفة»⁽⁵⁾. إنه يرتبط بقرار منهجي يستند أولاً إلى: الانخراط في بحث المكانة السيميائية للخطاب القرآني، وفي تجاوز النظرية اللاهوتية للإعجاز التي تؤكد أن القرآن برغم أنه يستخدم العلامات اللسانية طبقاً لمعايير وقواعد نحوية وبلاغية عربية إلا أن أنماط الدلالة فيه تمتلك خاصية مفارقة فوق كل لغة طبيعية.

(1) نفسه، ص: 171.

(2) نفسه.

(3) Corbin (Enry), *Avisina and The Visionary ricital*, tr: Willard R. Trask, Bantion Books New York 1960, p:28.

(4) أركون: القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 171.

(5) السابق، ص: 172.

وفقاً لهذا المسعى فإن القصص الواردة في سورة الكهف كما في مختلف القصص التوراتية والإنجيلية في جوهرها مجاز ضخمة أو مجاز حي رغم كل العناصر المادية التي تشكل عوائد موضوعية تاريخية أو جغرافية والتي اشتعلت عليها مختلف اتجاهات التفسير التبجيلي أو التاريخوي أو العلموي من أجل إثبات انتماء تلك القصص للتاريخ الواقعي الأرضي. إن المجاز كفاعلية للخيال الخلاق قد مارس بحثاً عن المعاني القصوى للوجود البشري قولبة أو إعادة بناء روحية للمحيط المادي الزمني، وذلك هو جوهر التعالي. لكن الخطابات التفسيرية (الثانية) أنزلت تلك المجازات الحية عن أفقها الروحي وحولتها إلى «نظام معياري أيديولوجي»⁽¹⁾.

هكذا يتعزز هدف الباحث بضرورة اتجاه القراءة النقدية إلى تحرير المعرفة من الإطار القصصي الأسطوري الذي هيمن على التفسير الكلاسيكي في فهم الخطابات الدينية، ومنها القرآن، من أجل الوصول إلى الرهانات الحقيقية للتاريخية التي تعيد في نهاية المطاف حقيقة الخطاب القرآني - الخطاب النبوي عمومًا - إلى البعد الأنثربولوجي للشرط البشري، وفي المستوى الأخص إلى فاعلية المخيال الاجتماعي تحديداً. إن التاريخية تعيد توحيد الوعي البشري عن طريق الاعتراف بأبعاده الأنثربولوجية المعقدة المادية - الروحية التي تشكل بالنسبة للباحث الإطار النهائي لتشكّل وممارسة أية معرفة.

(1) نفسه، ص: 174.

خاتمة

سعت الدراسة بكل اجتهاد وصبر إلى أن تنجز قراءة متكاملة في مشروع أركون النقدي القرآني لاستعادة الخطاب القرآني، وتسلمت عن طريق أدواتها المنهجية بحس التتبع والمثابرة وربما التحدي من أجل الوصول إلى حدود واضحة المعالم والقيمة ومؤسسة بجد في المستويات المختلفة لإشكالياتها المركزية: استعادة القرآن في ضوء أفق نقدي لا اعتقادي، خاصة وقد تراءى لها جلياً ضالة النتائج التي نهضت بها الدراسات المختلفة التي أنجزت على المشروع الأركوني. على أن النتائج التي نحرص على وضعها من جديد في صيغة الخلاصة لا تغني مطلقاً عن التفاصيل التي اهتمت إليها الدراسة عبر عملياتها التحليلية أو النقدية على امتداد البحث بجانب كل النتائج التي نعلي من حضورها هنا ربما ما يوازها قيمة وجدية، أقصد ذلك الأفق الذي نعتقد أن الدراسة تفتتح سبيله وتشير إلى أهميته.

ففي مجرى التمهيد تمكّن البحث من إبراز مركزية التحول الذي أحدثته إشكالية النهضة عبر الجدل مع الخطاب الديني، من خلال إحداثيات تحول متتالية لفاعلين ثقافيين يقف أركون في الموقع المتميز الأبرز بينهم ضمن منعطفهم الممتد من فجر النهضة إلى اليوم، وفي ضوء ذلك لم يعد من الممكن، النظر إلى إشكالية قراءة الخطاب القرآني كإشكالية نظرية مقحمة على الواقع بل إشكالية تمتد بجذورها عميقاً في صلب الموقف الاجتماعي والثقافي لفئات المجتمع العربي

الإسلامي التي اكتسبت نتيجة شروط التحديث التنظيمية والسياسية والاقتصادية أفقاً متحولاً إزاء القرآن، وهكذا تبدو هذه الإشكالية متجذرة في الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر كتجلٍّ أكبر لجدلية الإسلام والمدنية الحديثة بكل منجزاتها المادية والاجتماعية والعلمية، ولذلك فهي تتموضع في ذلك المستوى الأعمق للوعي الديني الإسلامي عندما نجد أصداها مترددة هنا وهناك في أي مكان من المجتمع الإسلامي العربي وغير العربي، حيث تتواجه المدنية الغربية مع نص واحد هو القرآن.

إن الأفق النقدي بدا وهو يستجمع أسسه ويقوي أركانه النظرية والعلمية ضمن ما أسماه الباحث العقل الاستطلاعي الذي ينتمي في جذوره الفلسفية إلى فكر الأنوار وعقل الحداثة، يحمل طابع التجاوز لهما لعلاقته الحيوية بمنجزات علوم الإنسان والمجتمع، وإن كان يفرض تدخلاً فلسفياً يستوعب الإشكاليات اللاهوتية ويقيم تفاعلاً نقدياً مثمرًا من ممارسات العقل اللاهوتي نفسه، فهو يفكك حدود الاستبعاد التي جرى تنفيذها في الفصل بين اللاهوتي وعلوم الإنسان والنظر الفلسفي، تلك التي انتهت دائماً إلى بناء أنظمة معرفية مغلقة على مسلماتها الذاتية.

لكن العقل الاستطلاعي الذي بدا مترامياً في أسسه ومبادئه محتضناً موقع التفكيك المستمر ممعناً في إعلاء المنحى النقدي انكشف في ضوء التحليل وهو

ينغرس ضمن الشرط التاريخي لذات الباحث كجزائري مغربي مسلم تتداخل في تطلعاته ارتكاسات مسائل الهوية والتعريب وتحولات السلطة مع الأفق الأوسع لحقوق الإنسان والديمقراطية، حيث يحتضن أركون المنجز المعرفي والثقافي للسياق الغربي ثم يعود إلى نفيه من جديد عبر تفكيك انحرافات العلمانية النضالية وتحيزات الفكر اللاهوتي المسيحي ضد الخطاب القرآني متعرضاً هو نفسه إلى إجبارية الحاجز التاريخي لثنائية الشرق / الغرب.

لم يكن ذلك الأفق مستنداً على التراث الذي فضّل أركون الاتكاء على كثير من مراجعه النقدية، خاصة منظور المعتزلة والفلاسفة في قضايا الوحي والنبوة، فتحليل جوهر ذلك الاتصال يكشف عن استراتيجية الغرض الخطابي، حيث لا يلتزم أركون بمقتضيات المنطلق التراثي سواء لدى المعتزلة أو الفلاسفة وشرطهما الإبتسمائي ومرتكزاتهما النظرية الموافقة للتوحيد الإسلامي، وإنما يتعلق بدلالته العامة ويوظفها كأدوات خطابية لممارسة حد من الاستدلال الأدنى فيما يتصل بالعلاقة مع التراث.

استثمر أركون منظوراً مؤطراً في العمق بالنزعة الإنسانية التي شكلت بحق جوهر رؤيته النقدية رافضاً التحيز الغربي الذي تمارسه أنظمة الحداثة ومؤسساتها ووسطها العلمي إزاء المثال الإسلامي للدين، لكنه انتهى في مستوى بناء الأفق البديل إلى موقع يتوشح بملامح لا تخلو من مثالية وحماسة تبشيرية تغفل في لحظة ما عن إكراهات الواقع الموضوعي التاريخي كما عن الحقائق السوسولوجية والمعرفية.

إن أركون الذي استثمر منجز المدرسة الاستشراقية ملحقاً على لحظة التحري التاريخي التي تتيحها تنكّر بوضوح لمنحاهما التاريخوي وتجاهلها للأبعاد النفسية والروحية التي تشكل إحدى دافعيات التاريخ والخطاب معاً، ولذلك راح يلتمس ذلك التيار الاستشراقي الذي يلتقي بمنحى علوم الإنسان والمجتمع، خاصة مكتسبات الأنثربولوجيا وعلم النفس التاريخي واللسانيات، حيث راح

منجز شابي يشكل لديه المثال العلمي في استعادة النقدية للخطاب القرآني، ولا نبالغ إذا اعتبرنا منجز شابي معادلاً موضوعياً أو منجزاً فعلياً لمشروع الباحث.

يتمهي منظور أركون، برغم خصوصية إشكاليته الدينية الثقافية، إلى الارتهان أكثر للمسار الفكري الذي شقته تيارات نقد الحداثة أو ما بعد الحداثة، فمشروع العقل المنبثق وبغض النظر عن التسمية التي ارتضاها أركون، يبدو مرتبها بالأساس لذلك المسار النقدي الذي اجتارته تيارات الفكر الغربي إزاء منظومة ومنتديات عقل الحداثة.

من الرؤية النقدية إلى المنهج التعددي استثمر أركون مجموعة من المفاهيم المتناغمة نظرياً ووظيفياً من جهة انتمائها إلى المقاربة التاريخية النقدية والأنثربولوجية في دراسة الظاهرة الدينية كما من جهة طابعها النقدي داخل الفكر الغربي المعاصر، إنها مفاهيم: التاريخية، الأسطورة، الإبستمي، الحس العملي التي يطبقها أركون في مجال مقارنة للظاهرة الدينية هو مجتمعات الكتاب؛ المفهوم الأبرز الذي اجتهد الباحث نفسه في وضعه لتحديد المجال الأوسع لمقارنته النظرية المنهجية.

ضمن إطار التاريخية يستعيد أركون مهمة التفكير في الدين وفي الخطاب، حيث يتم تفسير ظواهر الاعتقاد نفسها. نظر أركون إلى مجتمعات الكتاب ضمن فضاء تاريخي واحد، الشرق الأوسط القديم مقدماً رؤية جديدة تحاول تجاوز التراكبات التاريخية للصراع المسيحي والإسلامي وبناء فضاء للبحث والعمل يخرج من العقدة التي تشكلت في ضوء ثنائية الشرق / الغرب. لا شك أن هذا المنحى يركز على أسس تاريخية فعلية لجهة انبثاق الأديان الثلاثة في مجال تاريخي واحد تعاقبي، ولكن التحولات التاريخية على مدار قرون من التصادم والتعارضات العقائدية شكلت ذاكرة جماعية لا يمكن الاستهانة بها أو تبسيط فاعليتها رغم أن هذه الرؤية ذاتها تحقق نظرياً وعملياً اتجاهين إيجابيين بالنسبة إلى إشكالية المجتمع والدين في الوسط الإسلامي - المسيحي. إنها تنسجم مع المقصد الأسنى لأركون، وهو إرساء نزعة أنسنة واسعة أو شاملة يتم فيها النظر إلى

المشترك الديني الموحد وتقدم عملياً أطروحة ملائمة لإسناد واقع العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين واليهود.

خضعت منهجية الباحث في النهاية لقاعدة انسجام خاصة، حيث ينحل الشرط التاريخي للذات الباحثة كإطار مفهومي داخل المشروع النقدي، فبرغم التوسع الذي تتمتع به تلك المنهجية التعددية التي بدت أحياناً مشتتة ومنغمسة في ذلك التشتت كاستراتيجية لعقل ما بعد الحداثة فإن الشرط التاريخي للذات الباحث واشكاليته يتدخلان على نحو دقيق في بناء قاعدة الانسجام، الحضور، الاحتفاء لمختلف العناصر المنهجية، إن كثيراً من المفاهيم تدخل فيما يمكن تسميته بالمفاهيم المشروطة ذاتياً أو المفاهيم اللازمة أو مفاهيم اللزوم.

تمكنت الدراسة من رصد ذلك التوصيف الذي يلائم موقف الخطاب النقدي، حيث يتردد بين اعتبارين متخاصمين ولكنها يحملان بالنسبة إلى الباحث تطلعات لازمة ومتعارضة في الآن نفسه (تضاماته الاجتماعية والدينية / طموحه العلمي ورهانه المنهجي الذي يحتضنه الغرب)، هكذا انقاد خطاب الباحث إلى ما دعونه مخاتلات الخطاب، ذلك أن كل خطاب نقدي لا يكف عن محاولة فرض نفسه باستعمال آليات الالتباس أو الترضيات الموهمة من أجل تبرير وجوده كخطاب مستقل كما من أجل تحقيق الحد الأدنى من التواصل مع اشتراطات الواقع الثقافي.

مارس أركون، نتيجة موقفه المنهجي المتعارض إزاء العقيدة الدينية، صياغة مواقع للمسكوت عنه ينشئها الخطاب أو يخاتل بها حيناً بعد حين. إنها آلية يستخدمها أركون برشاقة خطابية عالية تقف بها عند الحدود الخارجية للخطاب دون أن تعدل بنية الخطاب أو تنحرف برسالته، ففي علاقته بالمتلقي تمكنت الدراسة من إبراز كيف أن خطاب أركون يلجأ بذكاء إلى بعض الترضيات بعد أن يفرغ من إحداث مباغته أو مباغيات حاسمة إزاء عقل المتلقي إن «مباغيات الخطاب» كمفهوم إجرائي شكّلت آلية واضحة المعالم والفاعلية لأنها تنجز عملاً دقيقاً ومكثفاً في إدخال حكم أو توصيف يفكك بصورة جذرية منطلقات الخطاب الديني إزاء القرآن.

شكلت أوضاع التلقي التي جرى فيها تشكُّل الخطاب النقدي لأركون في مشروطيتها التواصلية عامل ضغط حقيقي ومستمر على كثير من تفاصيل ذلك الخطاب، وأسهمت في بروز تلك التعرجات أو الاحترازمات المتكررة، كان أركون يكتب ويحاضر لجماعة مفسرة من المثقفين أو الباحثين ذوي الانتماء المسيحي تحكمهم جميعاً مركزية العقيدة المسيحية كمنطلق جوهرائي، وكان أركون مختلفاً عن هؤلاء بحكم عقيدته كمسلم، وفي الجانب الآخر كان يشترك مع كثير منهم في إطار المنهجي والمعرفي، وكان هذا التعارض أساسياً كأحد العوامل القبلية لتشكُّل واستقبال الخطاب انعكس موضوعياً كترضيات أو كترددات تحكم نهايات وتمفصلات ذلك الخطاب وتضع أركون ضمن ما يُدعى في النظرية التواصلية بالاتصال المشوه.

شكل جنس المحاضرة شرطاً خطابياً يتموضع من خلاله الموقف النقدي ويفرض تلك المراعاة لمقام الجماعة المفسرة، حيث يكون حضورها فعلياً. كان أركون حريصاً إذاً أن ينجز خطابه في أفق شديد التعقيد والتعارض دينياً ومنهجياً ولذلك فرض عليه أن يستجيب لذلك الأفق بطريقة متناقضة تحتزن غير قليل من عناصر المسكوت عنه. يمكن إذاً أن نستخلص وضعاً خاصاً بامتياز في طبيعة القارئ/ الجماعة المفسرة التي ينتمي / أو يمارس فيها خطابه إنها أولاً جماعة بديلة عن الجماعة الأصلية المعنية بالخطاب (المسلمين)، ثانوية لأن الخطاب لا يتوجه إليها بحكم طبيعة إشكاليته ومنتجه إلا على نحو ثانوي، وهي ثانياً جماعة متعارضة إزاء التدخل النقدي للباحث حين يتعلق بانتهاه الديني. إن أركون يستجيب لتعارض موقف تلك الجماعة المفسرة التي لا ينفك عن جمهورها بحكم حضورها الغالب بإدخال تلك الترضيات والاحترازمات المتكررة في خطابه.

في مستوى تفكيك القراءة التراثية للخطاب القرآني تمخضت رؤية أركون عن إقرار الطابع الأرثوذكسي الذي يكرس إطاراً مغلقاً ونهائياً للحقيقة والمعنى في حقول القراءة المختلفة (التفسير، علم الأصول، علوم القرآن)، ولكن هذه النتيجة أغفلت ذلك المبدأ الذي استكشفته الدراسة والمتعلق بمسألة الاعتقاد

كأصل ديني وسيكولوجي روحي لظهور الأرثوذكسية، فالوحي يقدم نفسه لا كنظرية للمعرفة ولكن كمبدأ ضروري للإيمان والاعتقاد، لأن حقيقة الإيمان الأنتولوجية تستلزم ذلك التسليم الطوعي والمطلق بحقيقة ما يطرحه الوحي. لا يمكن إذاً من الناحية الفلسفية أن نتوقع من خطاب الوحي الموجه وظيفياً لتحقيق الإيمان أن يحمل تصورات أو مسلماته على نحو متعارض أو تعديدي، لأنه حينئذ سيفقد مبرر وجوده كوحي.

كانت هذه النتيجة تحصيل حاصل بالنسبة إلى أشكال القراءة التي تأسست كعلوم للنص القرآني لأنها جميعاً تنطلق من الاعتقاد بمشروعيته العليا كوحي، فكل الممارسات التحليلية العلمية في علم الأصول أو غيره ترسخ ذلك الاعتقاد وتوسع مضامينه واستلزاماته العلمية، وهذه البديهية تقلل من أهمية الاستكشاف الذي حاول الباحث إثباته لأن النظام المعرفي المطبق على النص في رسالة الشافعي مثلاً يحدد المعالم والأهداف ابتداءً. كما استكشفت الدراسة أبعاد الموقف التأويلي الذي يحض الباحث على تحقيقه من منطلق ما دعته ضمن مفاهيمها الإجرائية "القرار التأويلي الضمني" الذي ينظر إلى العلاقة بين النص والقارئ كعلاقة استقبال واحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة على حقيقة الكائن والكيونة ومن جانب آخر يفصل بين مقصد النص ومقاصد الشريعة.

ميزت الدراسة مستويين لإعادة بناء مفهوم الوحي لدى الباحث: مستوى منهجي ومستوى اعتقادي، وعبر المخاتلة احتفظ في المستوى الضمني بنفي الطابع المنهجي عن المفهوم الديني لخطاب الوحي باعتباره كلام الله من جهة، ولكنه حاول أن يقنع في مستوى التلقي أن المفهوم المقترح للوحي القرآني هو مفهوم إجرائي يفرضه الشرط المنهجي ولا يتعارض مع حقيقته القائمة كوحي إلهي. على أن هذا المقترح يبني مفهومًا منهجيًا على حساب مفهوم تاريخي، فحقيقة الوحي الإلهي هي في المحصلة تركيبة تاريخية اجتماعية ناجزة تنتهي محاولة تفكيكها دائماً إلى ذلك التصادم مع تركيبها النفسية الإجبارية.

تتبعت الدراسة بشكل حاسم المنحى التطوري لانتقال الوحي من الشفاهية إلى الكتابية، سواء من وجهة نظر أنثربولوجية أو زاوية توثيقية عبر قضية التدوين، حيث حكم الباحث بضياح أصالة الخطاب القرآني عبر ذلك الانتقال مثبتاً اتجاهه في نقد عملية التدوين إلى تثبيت عناصر فيلولوجية شكلت مشترك اهتمام المستشرقين في دراستهم لتاريخ القرآن، فجسد عمله في هذه المسألة ما دعت به الدراسة - كمفهوم إجرائي - منجزاً افتراضياً.

صنفت الدراسة في بحثها للجانب التطبيقي مستويين، يتعلق الأول بالبنيات الكلية: اللسانية، السيميائية، الأسطورية، المجازية؛ حيث تحول الباحث على نحو ذرائعي من لسانيات التلفظ لإثبات ذاتية الخطاب القرآني إلى اللسانيات الوظيفية لممارسة التقطيع الوظيفي للوحدات اللسانية، كما راهن على التحليل العاملي للبنية السردية، متجاهلاً شرط المحايثة ومعرضاً بنية السرد لاختراق منهجي يخضع فاعلية البنية العاملية إلى الاقتران مع همّ التحري التاريخي على مجرى الأحداث في الواقع. على أن النتيجة الأبرز هي إحلال مفهوم جديد للإعجاز القرآني، حيث يرتن الخطاب القرآني بخاصية العجيب المدهش، الساحر الخلاب الذي يتأسس كعلاقة إدراك قائمة في وعي المؤمن تجاه الكلام الإلهي تتحقق بواسطة تمثل عاطفي لوجود الله الحي الخالق. أما الكلية المجازية فهي موجهة كمبدأ تستكشفه قراءة الباحث لإبطال إمكانية التعامل مع القرآن أو قسم منه كمصدر للدلالة الحرفية التي تعد أساس مبدأ التشريع.

في سورة الفاتحة انتهى الباحث إلى شيء من التعارض القائم في جوهر المنطلق التحليلي نفسه، إذ أن بحث اختيارات المتكلم عبر لسانيات التلفظ يستلزم ضرورة تحديد مؤلف النص، على اعتبار دوره في النص، ولكن الباحث يعود فينخرط في مقتضيات التحليل السيميائي المؤسس على قاعدة المحايثة. وهذا المنحى الذرائعي يخترق مجمل ممارسته المنهجية؛ ذلك أن بحث مسألة المؤلف يثير مناقشة إشكالية ألوهية النص القرآني نفسها، فاستراتيجية الباحث التاريخية تفترض النظر إلى النص في حدود الشرط البشري ولذلك فهي لا تسلم منهجياً بالكائن المطلق (الله)

كقائل للنص، خاصة أن مفهوم الله نفسه انتهى كمفهوم مرقى من طرف المتكلم -
الناطق الأول (محمد).

في سورة التوبة أعاد الباحث تأويل مسألة الجهاد متبعاً خطّ شابي مرتكزاً على
المبدأ الانساني: "نبد العنف"، فاتجه إلى نفي أن يكون الجهاد مبدأً لاهوتياً في
القرآن من خلال رده إلى أصل العنف القبلي المألوف والمبرر أخلاقياً واجتماعياً في
إطار الثقافة العربية القبلية قبل الإسلام. على أن توظيف الحرب كأداة لنصرة
الدعوة الجديدة يتم بإعادة تبريرها ضمن منظومة القيم الجديدة ابتداءً من إلحاقها
بمفهوم جديد هو الجهاد وإدخالها كعمل مشروع ضمن شروط الميثاق الاعتقادي
بين الله ورسوله من جهة وبين المؤمنين من جهة ثانية.

وفي سورة الكهف التي نظر إلى قصصها كمجاز حي يقوم على ذات البنية
السردية الأسطورية المتكررة في الخطابات التوحيدية الثلاثة تعلّق الباحث بنفي
انسجام السورة انطلاقاً من قاعدة التجاور موظفاً مقدمات الاستشراق ذاتها دون
أن يراعي الشرط الخطابي التواصل للانسجام وعلاقته بالقارئ، حيث لا يمكن
النظر إلى قضية انسجام الخطاب في ضوء المفهرم اللساني المعاصر كمجرد شروط
نصية، مع أن الوضعية البنائية المنجزة للنص تحتم وفقاً لالتزام الباحث نفسه الذي
قطعه في دراسة الفاتحة فهم علاقة الانسجام الممكنة داخل ذلك البناء، ولكن
الإلحاح الأهم يتصل بفاعلية القارئ نفسه كمجال لتحقيق انسجام الخطاب.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم:

• أركون (محمد)

- * الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط 1، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان 1999.
- * الفكر الإسلامى.. قراءة علمية، ت: هاشم صالح، ط: 2، المركز الثقافى العربى، بيروت، 1996.
- * القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- * نحو تاريخ مقارنة للأديان، ترجمة: هاشم صالح، ط: 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2001.
- * الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت 2001.
- * قضايا فى نقد العقل الدينى: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، ط: 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004.
- * الدين والعلمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط: 3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1996.
- * نزعة الأنسنة فى الفكر العربى جيل مسكويه والتوحيدى، ط 1، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1997.

- * تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 3، مركز الإنماء العربي، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 1988.
- * أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت، 1995.
- * الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- * نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2009.
- * من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1991.
- * الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، 2007.
- * الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2010.

• ألبرت حوراني:

- * الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، ط 1، دار النهار للنشر، بيروت، 1961.

• أبو زيد (نصر حامد)

- * مفهوم النص، ط: 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- * الخطاب والتأويل، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- * الاتجاه العقلي في التفسير، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.
- * الإمام الشافعي والأيدولوجيا الوسطية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.
- * النص، السلطة الحقيقة ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- * إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.
- * نقد الخطاب الديني، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.

• ابن رشد (أبو الوليد)

- * تهافت التهافت، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي، إشراف: محمد عابد الجابري، بيروت، 1998.
- * فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي، إشراف: محمد عابد الجابري، بيروت، 2002.

• الأصفهاني (أبو الفرج)

- * الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، ط 3، دار صادر، بيروت، 2008.

• إبراهيم محمود

- * الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية، ط 1، منشورات رياض الريس، بيروت، 1999.

• بلقزيز (عبد الإله)

- * محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.

• بسام الجمل

- * أسباب النزول، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010.

• الباقلاني

- * إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط 1، دار المعارف، القاهرة، 1954.

- البخاري (محمد بن إسماعيل)
* الجامع الصحيح، ط 1، دار طوق النجاة للطباعة والنشر، بيروت، 1422هـ-2001م.
- تيزيني (طيب)
* النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط 1، دار الينابيع، دمشق، 1997.
- توفيق السيف
* ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.
- جواد علي
* المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، منشورات جامعة بغداد، بغداد، 1993.
- الجابري (محمد عابد)
* مدخل إلى القرآن: التعريف بالقرآن، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006.
* فهم القرآن الكريم، جزء 3، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
* فهم القرآن الكريم، جزء 2، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
* فهم القرآن الكريم، جزء 1، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- الجهاد (عبد المجيد)
* قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط 1، منتدى المعارف، بيروت، 2011.
- الجرجاني (عبد القاهر)
* دلائل الإعجاز، ط 1، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، الدار السعودية بمصر، القاهرة، 1984.

• جعيط (هشام)

* في السيرة النبوية: تاريخية الدعوة المحمدية، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2007.

* في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2000.

• علي حرب

- * أزمة الحداثة الفائقة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- * الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط 4، الدار البيضاء، 2005.
- * الارتداد والاستلاب، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997.
- * نقد النص، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- * نقد الحقيقة، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

• العروي (عبد الله)

* مجمل تاريخ المغرب، ط 5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

• عمايرة (خليل أحمد)

* في نحو اللغة وتراكيبها، ط 1، عالم المعرفة، جدة، 1984.

• أنطوان خوري

* مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، ط 1، دار التنوير، بيروت، 1984.

• الخولي (أمين)

* دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996.

• الدواي (عبد الرزاق)

* موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2000.

• محمود العابدي

* مخطوطات البحر الميت، ط 1، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمان، 1967.

• الرازي (أبو بكر الرازي)

* التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1981.

- الريسوني (قطب)
* النص القرآني: من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، الممثلة المغربية، الدار البيضاء، 2010.
- الزمخشري (جار الله)
* الكشف، ط 1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998.
- الزركشي
* البرهان في علوم القرآن، ط 2، مكتبة التراث، القاهرة، 1984.
- سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد
* مدخل إلى السيميوطيقا، ط 1، شركة دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986.
- السيوطي (جلال الدين)
* الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، 1426هـ - 2006م.
* أسباب النزول المسمى لباب النقول في أسباب النزول، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 2002.
- السجستاني (أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث)
* كتاب المصاحف، تحقيق: محب الدين عبد السجنان واعظ، ط 2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002.
- - شرفي (عبد المجيد)
* معالم الحداثة: لبنان، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
* الإسلام والحداثة، ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.
* في قراءة النص الديني، ط 1، الدار التونسية للنشر، 1990.
- عبد الرازق (علي)
* الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000.
- السقا (أحمد حجازي)
* المعتزلة: قراءة في مخطوطة البحر الميت، د. ت، دار كنوز للنشر والتوزيع، بيروت.

• الشبستري

* قراءة بشرية للدين، ط 1، الانتشار العربي، بيروت، 2009.

• الشهرستاني

* الملل والنحل، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

• الشاطبي (أبو إسحاق)

* الموافقات، ط 1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، العقربية، 1997.

* الاعتصام، تصحيح: أحمد عبد الشافي، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

• هشام شرابي

* النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

• صفدي (مطاع)

* نقد العقل الغربي، ط 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

• الصالح (نضال عبد الفتاح)

* المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2006.

• طه عبد الرحمن

* روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

* العمل الديني وتجديد العقل، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

* في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

• طنطاوي جوهري

* تفسير جواهر القرآن، ط 2، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1350 هـ-1929 م.

• طه حسين

* في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة: عبد المنعم تليمة، ط 7، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

- الطبري (أبو جرير)
* تفسير الطبري: جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ط 1، دار هجر، القاهرة، 2001.
- الطباطبائي (محمد حسين)
* الميزان في تفسير القرآن، ط 1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1997.
- محمد عبده
* الأعمال الكاملة، ط 1، دار الشروق، بيروت، 1993.
* تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1947.
- مصدق (حسن)
* يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.. النظرية النقدية التواصلية، ط 1
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- الفارابي (أبو نصر)
* كتاب الملة، ط 2، المكتبة الشرقية، بيروت، 1999.
* آراء أهل المدينة الفاضلة، ط 1، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1986.
* كتاب الحروف.
- الفجاري (مختار)
* نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.
- عبد الحكيم فرحات
* نبوة محمد في الاستشراق الفرنسي المعاصر: جاكين شابي أنموذجاً، الجمعية العلمية لللسنة وعلومها، الرياض، 2010.
- القرطبي
* تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006.
- القيام (عمر حسان)
* أدبية النص القرآني.. بحث في نظرية التفسير، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011.

- القزويني (زكريا بن محمد بن محمود)،
* عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ط 1، مؤسسة الأعلمي، بيروت،
2000.
- الكواكبي (عبد الرحمن)
* طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط 1، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة،
2011.
- الماتريدي (أبو منصور)
* شرح الفقه الأكبر، ط 1، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد.
- مصطفىوي (محمد)
* أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط 1، مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009.
- نصري (أحمد)
* آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، ط 1، دار القلم للطباعة
والنشر، الرباط، 2009.
- هاشم صالح
* مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- الواحدي
• أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت،
1991.
- شحرور (محمد)
* الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق،
2006.

ثانياً: المراجع المترجمة

- آيس (جوزيف فان)
* علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج 1، ترجمة: سائلة
صالح، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، 2008.

- أوريكيوني (ك.)
* فعل القول.. من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، ط 1، إفريقيا الشرق، 2007.
- إيكو (أمبرتو)
* السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
* التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بن كراد، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- تورين (آلان)
* نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
* براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.
- توشييهيكو إيزوتوسو
* الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤيا القرآنية في الإسلام، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
- جاسبر (دافيد)
* مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط 1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007.
- ريكور (بول)
* صراع التأويلات.. دراسة هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، ط 5، دار الكتب الجديدة، بيروت، 2005.
* الزمن والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006.
* نظرية التأويل.. الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.
* من النص إلى الفعل.. أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسا بورقية، ط 1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001.

* رسالة في الدين والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2005.

• سيرل (جون)

* العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.

• شلحد (يوسف)

* بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1996.

• طه حسين

* من الشاطئ الآخر، ترجمة: عبد الرشيد صادق المحمودي، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

• فراي (نورثروب)

* المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 1، دار الجمل، بغداد، بيروت، 2010.

• فوكو (ميشال)

* نظام الخطاب، ط 1، ترجمة: محمد سيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.

• فولتير

* رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، 2009.

• كوربان (هنري)

* الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ط 2، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، 2006.

• لوسيان غولدمان

* البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سيلا، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

- لاريجاني (الشيخ صادق)
* المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش، ط 1، ترجمة: محمد شقير، دار الهادي، بيروت.
- ميتز (آدم)
* الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري (عصر النهضة في الإسلام) ترجمة: عبد الهادي أبو ريذة، ط 5، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- نولدكه (تيودور)
* تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط 1، مؤسسة كونراد أدونور، بيروت، 2004
- نيتشه
* إرادة القوة، ترجمة: محمد الناجي، ط 1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
- هابرماس (يورغن)
* الخطاب الفلسفي للحدائق، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ط 1، منشورات وزارة الثقافة، دار دمشق، 1995.
- هالبر (رون)
* العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة: جمال شحيد، ط 1، دار الأهالي، دمشق، 2001.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية

• Arkoun

- * la pensée arabe ,presses universitaires de français, avenue reille , 8 e édition ,Paris 210
- * Humanisme et Islam ,edition barzakh,Alger,2007
- * Lectures du Coran, Maisonneuve et Larosse , Paris , 1982

• Adam (Jean Mechel) ,

- * La Linguistique textuelle 2 e édition, Armand Colin ,Paris 2008

- **Bordieu(Pierre)**
 - * Le Sens pratique , Edition de Minuit , Paris, 1980
- **Benveniste(Emile)**
 - * Problemes de Linguistique generale ,Ceres Edition , Tunis 1995
- **Bennabi(Malak)**
 - * Le phenomene coranique, edition elborhane , Alger 2008
- **Bucaille (Maurice)**
 - * la Bible ,Le Coran et La Science , Edition Seghers , Paris 211
- **Chabbi(Jacqueline)**
 - * le Seigneur des tribus L'islam de Mahomet, CNRS Edition, Paris 210
- **Corbin ,(Henry)**
 - * Avissina and the vision aryricital, Tr: Willard R. Trask Bantion books New York 1960
- **Ducrot. O. / Todorov. T.**
 - * Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du language , edition du seuil Paris 1972
- **Ducrot. O. / Schaeffer. J. M.**
 - * Dictionnaire encyclopédique des sciences du language , edition du seuil Paris 1995
- **Dijk (Teun.A. Vun),**
 - * Text and Context ,Longman Groups , New York 1977
 - * Idiology and Discours , A Multidisciplinary Introduction,Ariel Barcelona 2003
- **Eco (Umberto)**
 - * L'oeuvre ouverte, Tr: Chantale Roux de Bezieux , Edition du Seuil , Paris 1965
 - * Les Limites de L'interpretation Tr:Meriem Bouzaher Edition:Bernard Grasset ,Paris 1992
- **Foucault (Michel),**
 - * les mots et les choses, Edition Gallimard , 211
 - * L'ordre du Discours , Edition Gallimard , Paris ,2007

- **Fages(J. B)**
 - * Comprendre le structuralisme , Edition Privat , Toulouse 1968
- **Gauchet (Marcel)**
 - * Le désenchantement du monde ,Edition Gallimard Paris 1985
- **Groupe d'Entrevernes ,**
 - *Analyse miotique des textes , 4eme edition , Lyon: Press universitaires 1984
- **Hebermus (Jurgen)**
 - * the Theory of Communication Action: reason and rationalization of society , Beacon press ,Boston , 1984
- **Heidegger(Martin) ,**
 - * **Basic Writing ; Lettre on Humanism , Harper and Row Publishers , London**
- **Iser (Wolfgang)**
 - * L'acte de lire , théorie de l'effet esthétique, tr: Eveline Sznycer, Editeur:pierre Mardaga,Bruxelles , 1985
- **Jauss (H.R)**
 - * Pour une esthétique de la réception ;Gallimard ,Paris ,210
- **Massingnon(Louis),**
 - * la Passion d'Elhosen Ibn Mansour Elhellaj ,librairie orientale, Paris 1922
- **Martine (André)**
 - * Elements de Linguistique generale , 4eme edition , Armand Colin ,Paris 1998
- **Maingueneau , (Dominique)**
 - * Pragmatique pour Le discours litteraire, Nathan universite,Paris 201
- **Powers (David)**
 - * Studies in Coran and Hadith in the American journal of social Sciences, v06,No 2 ,1989
- **Ruchdie(Salman)**
 - * The Satanic Verses , Published:Viking Penguinimm, New York,1989

- **Ricoeur(Paul)**

- * Du Texte a L'action:Essai d'hermeneutique, Edition du Seuil
Paris 1986

- **Sperber(Dan)**

- * Le Structuralisme en anthropologie Edition du Seuil , Paris 1968

- **Strauss(Claude. Levi-)**

- * La Pensée Sauvage , Librairie Plon , Paris 1962
- *L' anthropologie Structurale , Plon , Paris 1962

- **Starobinski (Jean)**

- * La Relation Critique , Edition Gallimard ,Paris 201

- **Weber (Max)**

- * The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, tr: by talcott
Parsons third impression , Great Breton, London, 1950
- * Essays in Sociology , tr:H, Gerth and Wright Mills , Oxford
University Press .New York, 1946

Web Sites:

- **Chabbi (Jacqueline):**

- * Une approche historico-critique de l'islam des origines.
www.clio.fr
- * Aux origines de la Mecque le regard de l'historien
<http://www.clio.fr>

- **Deconchy (Jean -Pierre)**

- * Milton Rokeach et la relation de dogmatisme:<http://www.perse.fr>

- **Bnoit de Sagazan**

- * Portrait de Jacqueline Chabbi:De L'envie de comprendre au
bonheur de la ecouverte.www.monde.delabible.com

رابعاً: الدوريات:

مجلة اللغة والأدب (ملتقى علم النص) عدد:14، جامعة الجزائر 1999

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
5	مقدمة
15	مدخل: الخطاب القرآني وتشكُّل الأفق النقدي
16	أولاً: سياق النهضة: جدليات التحول
22	ثانياً: التيار الإصلاحى .. استعادة العقلانية الإسلامية
25	ثالثاً: القرآن والتاريخ: أطروحة الشك المنهجى
32	رابعاً: القصص القرآني: قصص أدبي
46	خامساً: الرؤية الجدلية: النص منتج ثقافي
55	سادساً: القراءة المعاصرة: في اتجاه «الكلام الجديد»

الفصل الأول

أصول الرؤية النقدية: العقل الاستطلاعي المنبثق

64	أولاً: مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق
70	ثانياً: الذات والشرط التاريخي
70	أ- المجال المغربي: البحث عن الخصوصية
83	ب- المجال الإسلامى: البحث عن التعددية

الصفحة	الموضوع
91	ثالثاً: الذات والشرط المعرفي
91	أ- السند التراثي: بين التأسيس المنهجي والغرض الخطابي
91	1 - المعتزلة: خلق القرآن
99	2 - الفلسفة الإسلامية: نظرية الخيال النبوي
107	ب- تحولات الحداثة
107	1 - فلسفة الأنوار: نزعة الأنسنة
129	2 - الاستشراق: التحري التاريخي / محدودية الفيلولوجيا
138	3 - العلوم الإنسانية والاجتماعية: تأسيس منظور معرفي منفتح ..

الفصل الثاني

المنهجية التعددية: الإطار المعرفي لتحديد هوية الخطاب القرآني

153	أ- التاريخية: أرخنة النص القرآني
164	ب- الأسطورة: المجال الإنساني لانبثاق الوحي
185	ج- مجتمعات الكتاب: الإطار السوسيولوجي لظاهرة الوحي التوحيدي
214	د- الإبستمي: تعددية أنظمة الوعي الديني

الموضوع

الفصل الثالث

تفكيك القراءة التراثية

- 223 أولاً: الأرثوذكسية: القراءة المأذونة للنص
- 242 ثانياً: القراءة التراثية: من نص الوحي إلى نص القراءة
- 245 أ- نص الأصول: رسالة الشافعي.. نفي التأصيل
- 259 ب- نص التفسير: الحكاية التأطيرية
- 287 ج- نص علوم القرآن.. العقل الديني والمعرفة التقنية

الفصل الرابع

مفاهيم الخطاب القرآني: من أجل لاهمات التحرير

- 298 أولاً: الوحي - مثال القرآن: من الحقيقة المتعالية إلى الحدث التاريخي
- 313 ثانياً: الوحي من الشفاهية إلى الكتابية: استلاب أصالة الخطاب
- 326 ثالثاً: قصة التشكل: المنحى الفيلولوجي وفرضية الوثائق الضائعة
- 350 رابعاً: القرآن: النص التأسيسي / النصوص الثانوية
- 366 خامساً: القرآن: بنية (أسطورية)

الفصل الخامس

بنى الخطاب القرآني

- 386 أولاً: البنية اللسانية-الدلالية: في اتجاه ذاتية الخطاب والدلالة
- 398 ثانياً: البنية السردية: البنية العائلية واختراقات التحري التاريخي
- 408 ثالثاً: التركيبة المجازية: من الواقعة التاريخية إلى النماذج الرمزية
- 429 رابعاً: الإعجاز القرآني: سلطة النظم أم سلطة العجيب المدهش!!

الموضوع

الفصل السادس

القراءة التحليلية للنص: إشكالية المعنى

- 448 أولاً: سورة الفاتحة
- 449 أ- الفاتحة ووضعية الخطاب: بين علاقة السياق وعلاقة البنية الكلية .
- 454 ب- التلغظ وفاعلية الذات: إشكالية المؤلف وولادة اسم (الله)
- 458 1 - التلغظ: مؤلف النص واستبعاد الفرضية الدينية
- 2 - البنيات النحوية: التقطيع وتجاوز الشرط النحوي للجملة
- 464 العربية
- 468 3 - العلاقة التندية: استعادة المعنى النهائي للنص
- 474 ثانيًا: سورة التوبة: المثلث الأنثروبولوجي: عنف، تقديس، حقيقة
- 476 أ- التوبة: الظرفية التاريخية ومنطق التعالي
- 480 ب- آية السيف والتسامي بالعنف القبلي
- 487 ج- التوبة: في ضوء البنية العاملة
- 490 د- التوبة: بين الرهان الديني والرهان الاجتماعي
- و- قضية الشخص البشري: القراءة الاسقاطية / زحزحة مفهوم
- 496 الوحي
- 499 ثالثًا: سورة الكهف: القصص من التاريخ إلى المجاز الحي
- 500 أ- نص الكهف: الهاجس الفيلولوجي الدراسة التكوينية
- 505 ب- التفسير التقليدي للسورة: المبادئ والإجراءات
- 508 ج- قصة الكهف والحكاية التأطيرية: استكمال عناصر البنية السردية .
- 516 د- المنظور الآخر: تجربة ماسينيون قصص الكهف كمجاز حي
- 519 خاتمة
- 529 المصادر والمراجع

الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحديثة



الخطاب
القرآني



”تمكن البحث من إبراز مركزية التحول الذي أحدثته إشكالية النهضة عبر الجدل مع الخطاب الديني، من خلال إحداثيات تحول متتالية لفاعلين ثقافيين يقف أركون في الموقع المتميز الأبرز بينهم، ضمن منعطفهم الممتد من فجر النهضة الى اليوم، وفي ضوء ذلك لم يعد من الممكن النظر إلى إشكالية قراءة الخطاب القرآني كإشكالية نظرية مقحمة على الواقع بل إشكالية تمتد بجذورها عميقاً في صلب الموقف الاجتماعي والثقافي لفئات المجتمع العربي الإسلامي التي اكتسبت نتيجة شروط التحديث التنظيمية والسياسية والاقتصادية أفقا متحولاً إزاء القرآن.

هكذا بدت الإشكالية المركزية للبحث: استعادة القرآن في ضوء أفق نقدي لا اعتقادي، متجذرة في الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر، كتجل أكبر لجذلية الإسلام والمدنية الحديثة بكل منجزاتها المادية والاجتماعية والعلمية، فهي تتموضع في ذلك المستوى الأعمق للوعي الديني عندما نجد أصداها مترددة هنا وهناك في كل مكان من المجتمع الإسلامي، العربي وغير العربي، حيث تتواجه المدنية الغربية مع نص واحد هو القرآن

إن الأفق النقدي بدا وهو يستجمع أسسه ويقوي أركانه النظرية والعلمية ضمن ما أسماه الباحث العقل الاستطلاعي الذي ينتمي في جذوره الفلسفية الى فكر الأنوار وعقل الحداثة، يحمل طابع التجاوز لهما، لعلاقته الحيوية بمنجزات علوم الإنسان والمجتمع، وإن كان يفرض تدخلا فلسفيا يستوعب الإشكاليات اللاهوتية ويقيم تفاعلا نقديا مثمرا مع ممارسات العقل اللاهوتي نفسه، فهو يفكك حدود الاستبعاد التي جرى تنفيذها في الفصل بين اللاهوتي وعلوم الإنسان والنظر الفلسفي، تلك التي انتهت دائما الى بناء أنظمة معرفية مغلقة على مسلماتها الذاتية.

لكن العقل الاستطلاعي الذي بدا متراميا في أسسه ومبادئه محتضنا موقع التفكيك المستمر ممعنا في إعلاء المنحى النقدي انكشف في ضوء التحليل وهو ينغرس ضمن الشرط التاريخي لذات الباحث كجزائري مغربي مسلم يتداخل في تطلعاته ارتكاسات مسائل الهوية والتعريب وتحولات السلطة مع الأفق الأوسع لحقوق الإنسان والديمقراطية، إذ يحتضن أركون المنجز المعرفي والثقافي للسياق الغربي ثم يعود إلى نفيه من جديد عبر تفكيك انحرافات العلمانية النضالية وتحيزات الفكر اللاهوتي المسيحي ضد الخطاب القرآني متعرضاً هو نفسه إلى إجبارية الحاجز التاريخي لثنائية الشرق والغرب.